اتحاد الكتاب العرب
دمشق

مجلة التراث العربي

مجلة فصلية مُحكَمَة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

العدد المزدوج (١٥٠-١٥١) صيف ـ خريف ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م



النرجسية بين التراث الأدبي وعلم النفس

توظيف التراث العربي في الرؤى الدينية للإصلاح

مظاهر التربية والتعليم في تراثنا التربوي

مجلة التراث العربي
مجلّة فَصْليّة مُحكَّمة تصدر عن اتحاد الكُتّاب العرب بدمشق
العدد المزدوج (١٥٠-١٥١) صيف - خريف ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي،
دمشق - ص.ب (٣٢٣٠)
فاكس: ٦١١٧٢٤٤
البريد الإلكتروني: at-turath-al-arabi@tutanota.com
موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:
www.awu.sy

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد:	١٦٠٠ ل.س
في الأقطار العربية للأفراد:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٠٠) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٣٠٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر:	٢٠٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي:	١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٥٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي:	١٥٠٠٠ ل.س أو (٣٥٠) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب:	٤٠٠ ل.س

للاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

شروط النشر في مجلة التراث العربي

١ ـ أن يكون البحث ذا صلة وثيقة بالتراث العربي .

٢ ـ جدة البحث، وتقيده بالمنهج العلمي الدقيق، والتزامه الموضوعية، والتوثيق والتخريج، والسلامة اللغوية.

٣ ـ تقديم البحث منضداً على الحاسوب، ومشفوعا بقرص مدمج (CD) فضلاً عن النسخة الورقية

٤ ـ أن يراعي البحث علامات الترقيم، وأن لا يتجاوز الحجم مع الهوامش والمصادر والمراجع، خمساً وعشرين صفحة. وبما لا يتجاوز ستة آلاف كلمة.

٥ ـ توثيق البحث علمياً وفق الأسس المعتمدة في المجلات الجامعية السورية المحكمة، ولاسيما مجلة جامعة دمشق.

٦ ـ تقديم البحث مشفوعاً بملخص مناسب، وسيرة علمية و ذاتية لمؤلفه، تبين موقعه من الوظائف العلمية، وعنوانه.

٧ـ يجري تحكيم البحث، وفق الأسس المعتمدة في المجلة والمتطابقة مع المجلات الجامعية المحكمة.

٨ ـ ترتيب البحوث في كل عدد، يخضع للأسس الفنية المعتمدة في المجلة من دون مراعاة مكانة الكاتب العلمية والثقافية.

٩ ـ يمنح مؤلف البحث موافقة علمية على النشر بعد تحكيمه بناء على طلبه، مرَّة واحدة في السنة

١٠ ـ لا تنشر المجلة الأبحاث المنشورة سابقاً، ويتعهد الباحث بذلك وفق التعهد المعلن.

١١ ـ ذكر البريد الإلكتروني لسهولة التواصل.

التوزيع في الجمهورية العربية السورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

فاكس: ٢١٢٢٥٣٢ / هاتف: ٢١٢٧٧٩٧ / ص.ب: ١٢٠٣٥

في هذا العدد من التراث العربي

افتتاحية العدد

محور الدراسات الأدبية والنقدية

محور التاريخ

محور دراسات في التراث الفكري

محور قراءات

آخر الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصالة الشعرية الغزلية عند ابن زيدون

بقلم أ.د.علي دياب

أول ما يستوقفنا عند ابن زيدون، والسمات التي تميز بها عن غيره من الشعراء، هو أن نتاجه كان صورة حية وخير ممثل لحياته التي عاشها، سواء أكان ذلك في ظروفه الذاتية كشخص والمراحل التي تقلّب فيها، أم في الحياة وما اتسمت به في عصره، والطبيعة التي كانت تحيط به، وربما أنه كان واحداً كغيره من شعراء عديدين عاشوا في عصره، ولم يأت على الأصعدة كافة الفكرية منها والاجتماعية والسياسية، بنظريات لم يسبقه أحد إليها قبله، إنه كغيره نهل من الينابيع والمصادر الثقافية العربية والإسلامية التي نهل منها غيره، ولذا جاء نتاجه متأثراً بهذه الثقافة ومتلوناً بها بشكل أو آخر، إلا أنه يبقى لكل شاعر، ولكل شخص في هذه الحياة أسلوبه الخاص، وبعض السمات التي تميزه عن غيره، وتطبع آثاره وإنتاجه بطابعه الشخصي، حتى لو أنه استخدم المعاني والألفاظ التي سبق أن استخدمها غيره. لاشك إن ابن زيدون لم يكن شاعراً غزلاً فقط، وإنما كان شاعراً مجيداً وفي مختلف الأغراض الشعرية، ولا ننسى أنه كان شاعر بلاط، وأنّ تجربته السياسية لم تكن أقل نصيباً من تجربته العاطفية، بل يمكن القول: إن هاتين التجربتين قد أمدتا بعضهما بعضاً، وكانت كل تجربة مكمّلة للأخرى وقد أجاد الشاعر في المديح والثناء والرثاء ووصف الطبيعة، وفي مختلف أغراض الشعر الأخرى، إلا أننا لن نتناول في هذا الجانب إلا ما يتعلق بالجانب الغزلي عنده. وربما تتجلى لنا بشكل أكثر وضوحاً ودقة عبقرية الشاعر في شعره الغزلي، ولا سيما في مراحل الفراق التي عاشها وولادة، حيث عبر فيها أصدق تعبير عن هواجس قلبه، وعما تمثله من لواعج الحب والألم، والدوافع التي كمنت وراء شعره هذا، وهي إحساساته الداخلية وكوامن فؤاده، ولذا نجد نظمه وصوره، قد جاءت عفو الخاطر بعيدة عن أي تصنع أو تكلف.

لقد عاش الطبيعة الأندلسية، متأثراً بها ومؤثرة به، ولذا تغنى بحبه في ظلال الطبيعة وتغنى بالطبيعة في رحاب حبه. وربما القصيدة التي أوّلها:

إني ذكرتـــــك بالزهــــــراء مشـــــتاقا والأفــق طلــق ومــرأى الأرض قــد راقــا

خير شاهد على فكرتنا هذه، وبذلك يمكننا أن نقول: إن ابن زيدون قد أحلَّ كل ما في نفسه وقلبه من مشاعر خاصة في الطبيعة التي حوله، إذ امتزج هواه بذكريات طفولته، وتدفق في تيار شعوره القوي بالطبيعة، كما امتزجت عاطفة الحب عنده بنبضات الطبيعة المتعددة الصور والألوان، وهذا ما يذكرنا بقول الشاعر الفرنسي لامارتين بتعريفه للشعر: في أنه "إحلال كل ما في الإنسان وقلبه من مشاعر خاصة، وكل ما في عقله من تفكير مقدس في الطبيعة، ومزج كل أولئك بما فيها من جمال التصوير والتوقيع"[١].

ولو أردنا تطبيق هذا القول على شاعرنا، وجدناه قد بلغ القمة أو قاربها، هذا ومما يذكره ابن عبد العظيم في مقدمة الديوان[٢]:

لا نكاد نجد في الشعر العربي مثيلاً لابن زيدون في هذا الاتجاه، أي الاتجاه العاطفي الرمزي المتعلق بالطبيعة، ويضيف المؤلف بأنه حتى الشعر الغربي لم يعرف هذا الاتجاه إلا في العصور الحديثة، ويذكرنا بأن الذي تنبه لذلك هو الأستاذ إبراهيم سلامة، حيث قرر أن الاتجاه العاطفي الرمزي المتعلق بالطبيعة الذي اتجه إليه الأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر كان معروفاً لدى العرب يوم أن عرفوا الشعر، وبخاصة لما شاهدوه رائعاً جميلاً في الأندلس واستشهد على قوله هذا بقصيدتي ابن زيدون وهما: الأولى:

إني ذكرتك بالزهراء........

والثانية:

مـــــتى أبثّـــــك مـــــا بي يا راحـــــــتي وعـــــــــذابي[٣]

حيث قام بتحليل هذين الأثرين الأدبيين لشاعرنا، بالتعقيب عليهما بأنهما الرمزية أو التمثل في الطبيعة الذي يريده النقد الأدبي، وهو ما فهمه العرب منذ أمدٍ بعيد. لقد قلنا: إن ابن زيدون قد لون إنتاجه الغزلي، وطبعه بطابعه الشخصي، مما أكسبه تميزاً وجودة عن غيره، وهذا ما يقوله لنا د. أحمد ضيف:

[١] ابن زيدون ـ الديوان، علي عبد العظيم ١٠٥ ـ ١٠٦.

[٢] المصدر نفسه: ١٠٨.

[٣] ابن زيدون، الديوان ـ ت بطرس البستاني ٥٠.

"إذا كان لابن زيدون ميزة في شعره الغزلي، فليس ذلك في ابتكار المعاني التي لم يسبق إليها، وإنما هي في طريقة تصويرها بعبارات تملك النفوس وتستولي على القلوب، وكأن الإنسان لم يقرأ مثلها ولم يسمع بما يشبهها، لجودة الافتنان في التعبير، والأسلوب ولقد سمع الإنسان أنينه في شعره ويرى أنته الحزينة من خلال كلامه، وكأنه يرى تلك الحيرة والقلق النفسي اللذين يملآن نفوس العشاق ويمنعان عنهم راحة الحياة ولذاتها"[(١)].

إن قدرة الخلق الشعري هذه لدى الشاعر، كانت تكمن خلفها شخصية تتحلى بصفات عديدة، وهي التي ساعدته على بلوغ هذا المستوى حيث كان نبيهاً وسريع البديهة، وذا أفق واسع وثقافة عميقة، ويخبرنا ابن بسام في ذخيرته بما يدلل على قولنا هذا: "في أن ابن زيدون كان قائماً على جنازة بعض حرمه والناس يعزونه على اختلاف طبقاتهم فما سُمِعَ يجيب رجلاً منهم بما أجاب به آخر وذلك لحضور جنانه وسعة ميدانه"[(٢)].

لقد كان ابن زيدون آنئذ وزيراً، وهذا يفترض لنا أن ما لا يقل عن ألف شخص، ما بين رئيس ووزير، أو من أصحاب المناصب العالية، التي كان على ابن زيدون ردّ تعازيهم، وإن إيجاد ألف جواب ليس في جواب كلمة واحدة يتضمنها جواب آخر، فإن ذلك لفي غاية الصعوبة، وهذا دليل على قدرته كما أسلفنا على ما يملك من مخزون لغوي.

ومما يقوله ابن بسام أيضاً في ابن زيدون: "فأما سعة ذرعه وتدفق طبعه، وغزارة بيانه، ورقة حاشية لسانه، فالصبح الذي لا ينكر، ولا يرد، والرمل الذي لا يحصر ولا يعد"[(٣)] إن شهادة ابن بسام حيث تشير إلى قوة ذاكرة الشاعر وسرعة حفظه وابن بسام نفسه، استخدم الطبيعة للتدليل على ما عند ابن زيدون معتبراً إياه كالصبح، ومن يستطيع أن ينكر أو يعيد الصبح ويمنعه من الظهور، وكذلك مستخدماً عنصراً من عناصر الطبيعة، ألا وهو الرمل وعملية القيام بعد حباته على سبيل المثال، وربما قصدنا من إيراد قول ابن بسام بالإضافة إلى التدليل لما عند الشاعر كذلك إلى تبيان طبيعة الحياة الثقافية في الأندلس وأثر الطبيعة فيها.

ومما تميز به الشاعر أبو الوليد هو عزة نفسه وكبرياؤه وفيه يقول ابن حيان: "إنه ذهب به العجب كل مذهب، وهوّن عنده كل مطلب"[(٤)]. وهنا يتناول علي عبد العظيم في ديوانه[(١)]

---

(١) د. ضيف أحمد، بلاغة العرب في الأندلس: ٧٧.

(٢) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٣٣٩/١، ق١، م١: ٣٣٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٣٣٨.

قول ابن حيان ويعارضه في وصفه لابن زيدون ومعدّلاً قول ابن حيان، في أن صفة ابن زيدون هي الإباء لا الكبرياء وشتان ما بين الوصفين وإن تقاربا في المظهرين معتبراً (أي علي عبد العظيم) أن الإباء فضيلة مشكورة، قد تحمل صاحبها على التضحية وإنكار الذات، والسمو عن الهوان، وإن كان وراءه ربح أو إحسان، أما الكبرياء فهو مرض نفسي يستره صاحبه بهذا المظهر الزائف الخداع. نوافق علي عبد العظيم على فهمه للإباء والكبرياء وتفريقه بينهما إلا أننا وفي الوقت نفسه، لا يمكننا أن ننكر على ابن حيان ما أراد قوله بصدد هذه النقطة، فسمات الإباء واضحة في مواقف ابن زيدون وشخصيته من خلال الدراسة، ولكن نجد عنده كثيراً من الصفات التي جاءت في شرح علي عبد العظيم لمفهوم الكبرياء كما أورده ابن حيان، ومع أن الشاعر ضحى بالمكث في وطنه، على شدة تعلقه به وضحى كذلك بالقرب من حبيبته على شغفه بها، ضناً بنفسه عن مواقف الهوان.

إلا أن عودة بسيطة لشعره تبين لنا مدى تذلله لولادة مع الأخذ بعين الاعتبار درجة حبه لها وما وصله من مستوى في عملية هذا الحب، ومما يؤخذ عليه أيضاً إلحاحه على الأمراء في تقريبه منهم والعفو عنه، وأعتقد أن كل هذه المواقف لكافية أن تدعنا نسجل على الشاعر هذا الملحظ ، وذلك لأنه كان بمنزلة لا تضطره لمثل هذا السلوك، الذي يفتقد الإباء وكرامة النفس في بعض المواقف، لا سيما وأن منزلته الثقافية والأدبية كانت مرموقة في عصره، بالإضافة إلى عراقة نسبه، حيث إن كل ذلك كان يهيئ له مناخاً، لأن يحفظ ماء وجهه، تجاه كل هذه الأحداث التي مر بها، ولكننا نعود لنقول: إنها ربما هذه هي السياسة في كل مكان وزمان، فشاعرنا كان طموحاً، وكان يضع نصب عينيه دائماً، بلوغ قمة المجد السياسي في عصره نظراً لثقته بنفسه واعتداده، وهذا ما يجعل المرء يغض الطرف عن المبادئ أحياناً، بغية تنفيذ ما يضعه لنفسه، ومع ذلك نقول مع علي عبد العظيم بما أطلقه على الشاعر من صفات وبأنه شجاع، وتصدى لخصومه وكافح منافسيه من أمراء ووزراء وقضاة، واستطاع أن يحقق انتصارات تستحق الذكر في هذا المجال.

إن الكثير من الأدباء والكتاب الذين درسوا ابن زيدون، لم يطلبوا منه أن يكون صاحب فكر فلسفي كالمعري أو أبي نواس، ولا مذهباً خلقياً كأبي العتاهية أو المتنبي، لأن البيئة الأندلسية عامة تضيق بكل هذه المذاهب، ومع ذلك يبقى لكل شاعر أو أديب نظرة فلسفية

---

(١) ابن زيدون، الديوان، ت علي عبد العظيم، ذكر سابقاً: ٦٥.

ما، سواء أكانت هذه النظرة سطحية أم عميقة، والنظرة الفلسفية التي يمكن أن نستخلصها لابن زيدون من تناول شعره هي إيمانه بالقدرية، معتبراً أن الإنسان محدود القدرة، أمام سلطة الأقدار، مصرحاً عن هذا الاعتقاد ونضرب مثالاً على ذلك:

مــا كــان حبــك إلا فتنــة قــدرت   هــل يســتطيع الفــتى أن يــدفع القــدرا؟[١]

هذا وتكاد النفحات الدينية تسيطر على معظم قصائده إننا نلمح في تعابيره مفردات دالة على الدين، وهي بحدود خمس وستين مفردة، موزعة على اثنتين وثلاثين قصيدة من قصائده الغزلية وتتفاوت نسبة هذه الإشارات من قصيدة إلى أخرى، وبالجملة يمكننا القول: إن ابن زيدون لم يكن ضارباً عرض الحائط بالمعتقدات الدينية، وإنما كان يتمثلها بل هي بارزة في إنتاجه سواء الشعري أم النثري، وهناك كذلك العديد من الإشارات أيضاً تدل على أخذ ابن زيدون ممن سبقه ولقد أشار ابن بسام في ذخيرته إلى هذه الالتفاتات[٢].

وما أردناه من إيراد هذه الأمثلة هو أن ابن زيدون كغيره من الشعراء وكما أسلفنا سابقاً يستمد أفكاره من دراساته لمعارف عصره، ومعارف من سبقوه، ومن تجربته الخاصة المستمدة من وقائع الحياة، وأمر طبيعي أن يظهر تأثر الشاعر بهذا أو ذاك، إلا أن الخصوصية هنا أن ابن زيدون أكثر في بعض الأحيان من استعارته من أفكار الآخرين، لكنّه يعود بدوره ليصبغ بصبغته الخاصة كل ما يأخذه حتى لتبدو وكأنها ليس لها علاقة بما قبله، وإنما هي له، وغالباً لا يلاحظ هذا عند ابن زيدون إلا المتعمقون في الشعر، وما رأيناه أن ابن بسام ذكر ملاحظاته من خلال المعاني الواردة عند أولئك الذين ذكرناهم، وكيف وردت ذاتها عند ابن زيدون ولكن بصيغ وأساليب أخرى، هي للشاعر أكثر مما هي لغيره، وذلك لعلاقتها الوثيقة بمشكلات حياته، التي واجهته وانفعالاته الخاصة به. وعبر هذه المزاجية الزيدونية الخاصة يستحضرنا المذهب الفرويدي الذي يقول: إن الغريزة الجنسية هي المسؤول الأول عن كل تصرفات الإنسان، بينما يرى فلاسفة آخرون أن نزعة حب السيطرة، هي المسؤول الأول عن كل تصرفات الإنسان، ويأتي مذهب فلسفي آخر ليقول بالاثنين معاً، ونحن إذا تعمقنا في دراسة شخصية ابن زيدون نجدها تتوزع بين هذين الاتجاهين: غريزته الجنسية عبر تعلقه بولادة، ونزعة حب السيطرة عنده عبر طموحه السياسي، وهاتان النزعتان قد أسستا عنده شعوراً محتدماً

---

[١] ابن زيدون ـ الديوان ـ بطرس البستاني: ٢٣.

[٢] ابن بسام، ذكر سابقاً ١/٣٦٥ ـ ٣٦٦.

وعاطفة ملتهبة، صدر عنها كل ذلك الشعر الذي قرأناه، ولا سيما في مرحلة الهجران والفراق، وكما يقول المثل: (كل ممنوع مرغوب) وعندما كان واقع حاله في عدم وصله بحبيبته، وتفجر لديه ما تفجر نتيجة ذلك البعد، ومعظم شعره الذي درسناه تحت موضوع الفراق يشير إلى ذلك.

تميز ابن زيدون بإلحاحه اللافت للنظر المعتمد على التكرار لتأكيد أفكاره التي يريد نقلها للآخرين وإقناعهم بها على طريقة الإيحاء، وصحيح أن مسألة التكرار في شعره، تكاد تشكل عيباً حقيقياً فيه، أي في شعره إلا أن عبقرية ابن زيدون، وتفننه وقدرته على تقديم هذه الأفكار، التي يكررها في كل مرة بأسلوب جديد، وبتشبيهات مختلفة عما قبلها، هو الذي يضفي الطابع الجمالي بشكل عام على شعره، ويجعله محبباً إلى النفس، علاوة على أنه ينقل لنا ويصور تجربته مع الحياة بشكل صادق وعميق.

إن قصيدة الغزل ظلت تدور حول محورين رئيسيين في بناء موضوعها، هما المرأة والغلام، ومتخذة في موضوعها الأنثوي اتجاهين منفصلين متباعدين، أحدهما: الاتجاه العفيف والثاني الاتجاه الحسي، فالأول منهما هو الغزل العفيف، يتسم بنوع من التسامي نحو عواطف نزيهة، وترفع عن المعاني الحسية، والصور المثيرة والإحساس بنوع من القلق والاضطراب، الذي يحول دون أن يتذوق العاشق السعادة، حتى ولو كان قريباً ممن يهواه، أو أن يتخيل المنية ملازمة للحب بشكل يمنح الموت وجوداً حقيقياً، وإن أصحاب هذا اللون العاطفي لا يمكن وصفهم بالعذريين، وإن تميزوا بالعفة والترفع عن الابتذال، فقائلوه ليسوا عذريين أولاً، وثانياً كانوا ازدواجيين في غزلهم، فيما نجد الواحد منهم يظهر عفة نراه في موضع آخر يفحش ويغرق في غزل حسي ماجن، إضافة إلى كونهم عشاقاً لأكثر من حبيبة واحدة. أما الاتجاه الثاني وهو الغزل الحسي فالشاعر يتحدث عن عيون حبيبته، وشعرها وخدودها وجيدها، واصفاً لنا كل أجزاء جسمها مستعيراً من مفاتن الطبيعة، ليسبغها على معشوقته. وتجاه كل ذلك نرى أن ابن زيدون لم يكن شاذاً ولم يتغزل بالغلمان، ولم يكن من أصحاب الاتجاه الأول، الذي تحدثنا عنه آنفاً وكان كما قلنا مصوراً لتجربته فعندما كان قريباً من حبيبته، وصفها وعبر عن سعادته ولكن ليس بطريقة مفحشة وعندما صار بعيداً، عبر عن هذا الواقع كما أنه يعد من أنصار الاتجاه الثاني إلا أنه زاد أيضاً حيث لم يضف أوصاف الطبيعة على حبيبته، وإنما على العكس، أجاد وأضفى من حبيبته على عناصر الطبيعة، ونتيجة هذه الخصوصية خَلدت قصة

ابن زيدون وولاّدة، أكثر مما خلدت بقية تجارب الحب في عصر ابن زيدون، ولا ريب في أن عراقة نسبهما وانتماءَهما للطبقة الأرستقراطية، أسهما في تخليد قصة حبهما، بالإضافة إلى جودة الإنتاج الذي عبر عن هذه القصة.

لا يفوتنا أن نذكر لابن زيدون موقفه من الفن الجديد الذي نشأ في الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي ـ الموشح الذي يعرفه ابن سناء الملك بقوله:

"الموشح كلام منظوم على وزن مخصوص"(١) ويقول أيضاً: "إن الموشحات تنقسم إلى قسمين: الأول ما جاء على وزن أشعار العرب، والثاني: مالا وزن له فيها ولا إلمام له بها"(٢).

لقد كان ظهور هذا الفن، فن التوشيح نتيجة طبيعة للتركيبة الجديدة للمجتمع الأندلسي، وما حصل فيه من امتزاج بين العرب الوافدين، وأهل البلاد المقيمين، وكان لهذا الفن أيضاً علاقة وثيقة بفن الموسيقا والغناء في الأندلس، إذ كان بحق فناً شعبياً وجد مداه في ظل الحياة الجديدة، وعبر هذا الفن لم يعد ضرورياً التزام الأوزان العربية، وبحور الشعر التقليدية، وتميز هذا الفن باستخدام العديد من المفردات العامية غير الفصحى في اللغة العربية، وكذلك العديد من المفردات غير العربية الشائعة في المجتمع الأندلسي، والحديث عن الموشحات يطول، وهو جدير بأن يفرد له بحث خاص به، ولكن ما يعنينا هنا هو موقف شاعرنا ابن زيدون من هذه الظاهرة الجديدة، إذ إنه لم يأخذ بهذا الفن بكل ما فيه وبخاصة خروجه عن الأوزان العربية، وذلك لأهمية هذه النقطة في ذلك العصر، إذ كان الكثيرون من علماء اللغة والنقد متشددين في هذا الشأن، ومن هنا نجد أن نشأة هذا الفن، كانت في الأندلس، ولم تكن في المشرق، وابن زيدون أخذ بهذا الفن، ولكنه لم يذهب، كما ذهب غيره، وإنما حافظ فيما قاله على بحور الشعر التقليدية، حيث نلحظ في شعره الغزلي موشحين اثنين فقط ولكنهما مطوّلان، وبذلك كان حريصاً على تمسكه بالأصول العربية، وفي الوقت نفسه أبى إلا أن يدلي بدلوه، ويكون له نصيب في هذا الفن الجديد.

(١) ابن سناء الملك، دار الطراز: ٣٢.
(٢) المصدر نفسه: ٤٤.

مصادر البحث ومراجعه

(١) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق. د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت: ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، ٤ أقسام ـ ٨ مجلدات.

(٢) ابن زيدون ـ الديوان ـ تحقيق كرم البستاني، دار صادر بيروت، ١٩٧٥.

(٣) ابن زيدون، ديوانه ورسائله، تحقيق د.عبد العظيم، علي، القاهرة: ١٩٥٧.

(٤) ابن سناء الملك، دار الطراز في عمل الموشحات، تحقيق جودة /كابي، دار الفكر، دمشق: ١٩٧٧.

(٥) د. ضيف، أحمد، بلاغة العرب في الأندلس، القاهرة: ١٩٢٤.

محور

الدراسات الأدبية والنقدية

التراث العربي
العدد (١٥٠ -١٥١)/ صيف - خريف / ٢٠١٨

النرجسية (Narcissism) بين التراث الأدبي وعلم النفس " دراسة نظرية استقصائية"

أ.د. أحمد علي محمد*

المقدمة

- **أهمية البحث:**

تزايد الاهتمام في العصر الحديث بالنرجسية، مما دعا إلى تصنيفها في الدليل التشخيصي الحديث (DSM3) (البحيري ١٩٨٥ص:٤١)، على نحوٍ يشير إلى أنّها ضرب من الاضطرابات الشخصية التي تحتاج إلى تشخيص وعلاج، مع أنّ أسبابها ليست واضحة تماماً، إلا أنّها ناجمة في الأعم الأغلب عن خلل تربوي أو نفسي، لذا تعدّ آثارها بليغة خطرة، ولاسيما على الشخصية التي تعاني من اضطرابات نرجسية، وعلى المجتمع الذي يتفاعل مع السلوك الصادر عن الشخصية النرجسية، ومن هنا فصّل الباحثون في دراسة أسباب النرجسية وظواهرها وآثارها، وأشاروا إلى أنّ هناك نوعاً من النرجسية يستوجب المعالجة، وهي الشخصية التي يصل فيها الشعور بالنرجسية إلى الاعتداء على الآخرين وإلحاق الأذى النفسي أو الجسدي بهم، أو تلك الحال المرضية التي تؤدي بصاحب النزوع النرجسي إلى الإدمان على المخدرات أو الاكتئاب أو الانتحار.

وتجدر الإشارة إلى أنّه لا يصح أن يعدّ حب الذات وتقدير النفس نرجسية مرضية، فهذا نزوع طبيعي وفطري، أمّا إذا تحوّل حبّ الذات إلى شعور بتضخمها، وإحساس زائد بتميزها، ومبالغة لا تحد بصفاتها وتسخير الآخرين لرغباتها، فإنّ ذلك من المؤشرات القوية على الاضطرابات الشخصية التي تُظهر السلوك العدائي إزاء الآخرين، إضافة إلى عوارض أخرى كثيرة تجعل من الشخص مصاباً بالنرجسية المرضية.

---

* أستاذ في الأدب العباسي، جامعة دمشق ،كلية الآداب الرابعة.

- مشكلة البحث:

ترتبط النرجسية بأنماط السلوك، كما تتصل بظواهر النشاط المختلفة، من هنا ربطها الباحثون بكثير من الظواهر النفسية السلبية كالسوداوية والسادية وغيرهما، كما اتصلت بالأحلام والأدب والثقافة والسياسة، من هنا كان لابد من الحديث عن أصولها في الأساطير وفي اللّغة والأدب والتراث الثقافي، ومن ثم تحديدها من الجهة الاصطلاحية، والتطرق إلى توصيفها في علم النفس، وفي سائر المجالات التي تغلغلت فيها في هذا العصر، كما أنّه من المهم الكلام على علاقة النرجسية بالظواهر النفسية الأخرى التي اتصلت بها، والظروف التي ساعدت على انتشارها، وأخيراً يحسن بنا أن نعرض أهمّ الانتقادات التي وجهت لهذا المصطلح، في محاولة لتقديم هذا المصطلح تقديماً شاملاً للقارئ المعاصر؛ ذلك لأنّ للنرجسية كما قلت صلة مباشرة بالحياة المعاصرة، مع أنّه ليس من منتجاتها، لأنّ له جذوراً سحيقة في التاريخ البشري، من أجل ذلك كان التوقف عند الأصول الأسطورية للنرجسية ذا دلالة عميقة على قدم هذه الظاهرة وتغلغلها في وجدان الإنسان منذ الأزل، بيد أنّ الحياة الجديدة في هذا العصر قد شحنت هذا الشعور ليبرز بوصفه سلوكاً خطيراً على حياة الأفراد والمجتمعات على حدّ سواء، إذ أسهمت المجتمعات الحديثة إلى حدّ بعيد في بروز النرجسية وانتشارها على نحو واسع، فكان النصف الثاني من القرن العشرين باباً واسعاً لظهورها بمعانيها المختلفة، وهنالك علاقة قوية بين الاتجاه المادي للمجتمعات وتنامي الشعور النرجسي، إذ غدا الإنسان مبهوراً بالإنجازات المادية التي بلغها المجتمع الحديث، وكان عليه أن يعزز الشعور بنفسه والغلو في تقديرها ليصيب حظاً من المنجز المادي والعلمي لتحقيق الذات، غير أنّ ذلك التسابق على حيازة المنجزات المادية أدى إلى تعاظم الشعور بالأنا، وتكريس جميع الطاقات الإنسانية لبلوغ تلك الغاية، ولم تعد هنالك موانع عند الاشخاص الذين لديهم استعداد لإعلاء الأنا من استغلال الآخرين والتنكر للعلاقات الإنسانية من جهة الالتزام بالموقف الإنساني، من اتباع السبل كافة للبروز وامتلاك وسائل القوة والنجاح الذي لا حدود له، ظناً منهم أنّهم شخصيات مميزة ومختلفة، في حين يبدو الآخرون بالنسبة إليهم أقلّ تميزاً ونجاحاً، مع أنّ النرجسيين يحاولون على الدوام تسخير كلّ من حولهم لخدمة مصالحهم، فيتقربون إليهم ويظهرون لهم الود والتسامح، غير أنّهم سرعان ما يعمدون إلى احتقارهم والانتقام منهم، من أجل ذلك أدرك الباحثون خطر النرجسية على أنّها سلوك يؤدي إلى تفكك المجتمع، كما يؤدي بالنرجسي إلى الهلاك.

- سؤال البحث:

يحاول البحث إثارة سؤال إزاء العلاقة الموضوعية بين الأدب وعلم النفس في مجال الاعتماد على المخزون الأسطوري، إذ الأسطورة تحولت مادة لكثير من النماذج الأدبية الخالدة، كما أنّها جسدت لعلماء النفس حالات إنسانية أمكن دراستها ومن ثم استنباط معايير لقياس السلوك

وتحديد الميول وتفسير النوازع المرضية فدرست من هذه الناحية بعض أعمال الشعراء من أمثال يوربيدس وشكسبير ودوستوفسكي والمتنبي وأبي نواس ونزار قباني في ضوء التحليل النفسي، فتحدث علماء النفس عن عقدة أوديب وعقدة إلكترا، كذلك تحدثوا عن النرجسية وغيرها كما جسدتها النماذج الأدبية الأسطورية، وكل ذلك كان مستخلصاً من الإرث الأسطوري العالمي، وهو زاد مشترك بين الأدب وعلم النفس.

- **مقاربة نظرية:**

تتصل النرجسية (Narcissism) باضطرابات الشخصية، وهي ظواهر مرضية تتجلى في سلوك النرجسي، من خلال شعوره الدائم بالعظمة والأهمية والبروز الاجتماعي والإعجاب بالذات، وهو بذلك يخفي حقيقته النفسية المهزوزة وحساسيته المفرطة إزاء النقد. ومن هنا استخدم مفهوم النرجسية للدلالة على لون من تلك الاضطرابات النفسية التي نظهر من خلال السلوك، فعلق بهذا المفهوم كثير من الملابسات، فهنالك من يحصر دلالته بالميل المفرط إلى حبّ الذات والشعور بالغرور والأنانية، غير أنّ ذلك السلوك لا يكفي لعدّ شخصية ما شخصية نرجسية، إذ هنالك مسائل عديدة تسهم في بروز الصفة النرجسية المرضية، قالنرجسية شعور دائم يفضي إلى اضطراب نفسي يسم السلوك بسمات شاذة تلازم الشخص المصاب بذلك الاضطراب كالشعور بالعظمة وتضخم الذات والحاجة إلى إعجاب الآخرين به والغيرة من الشخصيات الناجحة في العمل أو التحصيل العلمي أو التميز الاجتماعي، إذ الشخصية النرجسية تعزف عن تقبل الرأي الآخر، وهي من ثمّ تكثر التحدث عن إنجازاتها، فتبدو للآخرين جريئة، لكنها جرأة تنجم عنها تفاعلات اجتماعية وعاطفية سلبية، فالنرجسي بحاجة دائمة إلى الحب؛ لأنه وسيلة لتقبله اجتماعياً، وليس الحبّ الذي يسعى إليه حاجة لميل شعوري سليم، هدفه التواصل العاطفي أو الارتباط الاجتماعي، كما هو الشأن عند الأصحاء، وإنّما يسعى إلى الحب لإشباع رغباته في الشعور بقيمة الذات وإبراز أثرها في الجماعة، ذلك لأن النرجسي غير قادر على تكوين روابط متينة أو علاقات مكينة مع الآخرين، ومع ذلك فهو بحاجة إلى الآخرين لاكتمال شعوره بوجوده، والإحساس بثقته بنفسه .

يظهر النرجسي عادة مثالياً يضفي على ذاته ضروباً من العظمة والتميز والنجاح والتفرد في كلّ شيء، ثم يتدرج في السلوك ليقابل الآخر بشيء من الازدراء والاستخفاف والسخرية، ولا سيما حين تتهيأ المقارنة بينه وبين الآخر، ليعمد إلى إنكار الآخر نهائياً، فيشمل شعوره العارم بالتضخم عالمه المحيط، والنرجسي شديد الاهتمام بانتقاء علاقاته، فهو يختار الأشخاص المميزين عادة، ثم يحوطهم بكثير من الرعاية والاهتمام، ثم يسعى إلى تجاوزهم سريعاً وذلك بإبراز ظواهر العظمة والتفوق عليهم ومن ثم إنكارهم.

يتضخم مفهوم الذات عند المصاب بالنرجسية، من خلال الإفراط بالاعتداد بالنفس والشعور بزهوها، وتغليب مصلحتها في الأمور كافة، ومن المعروف أنّ حبّ الذات بصور معتدلة سمة إنسانية عامة، بيد أنّ النرجسية تأخذ بصاحبها إلى الغلو والإفراط، وتصور له أنّ ما حصله من علم أو ثروة أو جاه يبلغ مبلغاً من لم يبلغه أحد غيره، وهذا اضطراب من الجهة النفسية، يراه علماء النفس مرضاً يصيب الشخصية، من ظواهره تقلب المزاج وسرعة الانحراف وعدم الثبات على موقف واحد، مما يؤدي في النهاية إلى الانقلاب على ذاته فيتحول الشعور العارم بتفوق الذات إلى احتقارها، ومن ثم الشعور بالإحباط والقلق والأرق والاكتئاب، ولهذا يبدو النرجسي كثير الميل إلى الانتقام والغضب والاندفاع والعدوانية.

برز الاهتمام في العصر الحديث بالنزعة الفردية، والإنجازات الذاتية، والتمركز الكبير حول الشخصية، وقد وصل كلّ ذلك ذروته في سبعينيّات القرن العشرين، فأطلق على ذلك العصر عصر "الأنا"، مما جعل الاضطرابات النفسية المتمخضة عن ذلك الميل أمراً اعتيادياً، وبقي الاهتمام بهذا النوع من الاضطراب محصوراً في الجهة العلاجية، مما دفع بعض الباحثين النفسانيين إلى دراسة حالات النرجسية عند الأشخاص الذين يترددون على العيادات النفسية طلباً للعلاج، فلاحظوا تزايدا خطيراً في أعداد أولئك المرضى، وقد قدرت جمعية الأطباء النفسيين الأمريكي نسبة المصابين بالنرجسية واحداً بالمئة من مجموع سكان العالم (جودة ٢٠١٢ص:٤٥٠)، وربما زادت تلك النسبة بين المثقفين كما أشار توينج وكامبل (جودة ٢٠١٢ص: ٤٥٥)، وليست النرجسية مقتصرة على السلوك فحسب، بل لها ظواهر في الفكر والأدب والسياسة، وقد تناولت الدراسات شخصيات مشهورة على مستوى الإبداع الفني والأدبي، كانت تعاني من اضطرابات شخصية أفضت إلى عدها شخصيات نرجسية كالمتنبي ونزار قباني مثلاً.

هنالك باحثون رأوا في النرجسية صفات إيجابية كأن يكون النرجسيون أكثر انبساطاً من الأشخاص العاديين وأكثر جرأة وأقل خجلاً وأقل عصابية، إذ هنالك علاقة بين النرجسية وتقدير الذات، وعليه فإن الشخصية النرجسية بسلبياتها ناتج اجتماعي، أفرزتها التغيرات الاجتماعية والتأثيرات النفسية .

- أصول النرجسية:

أخذت النرجسية تسميها من الناتج الأسطوري اليوناني، ومن أسطورة نركسوس وإيخو بالتحديد، ومعروف أنّ الأسطورة قد شكّلت أبرز روافد الآداب العالمية، كما امتدت إلى العلوم الأخرى، ولاسيما علم النفس، ولم تقف عند هذا الحد وإنما أرخت سدولها على الفكر الحديث والثقافة والسياسة وسائر الأنشطة الاجتماعية، والأسطورة وإن كان لها جانب طقوسي من حيث نشأتها، على اعتبارها فسرت ظواهر الوجود بالاحتكام إلى قوى غيبية، إلا أنّ العقل المعاصر يرى

فيها طفولة للفكر الإنساني، لانطوائها على جانب تفسيري، من أجل ذلك أعيد إنتاج الأسطورة اليوم في مختلف مجالات الحياة، فصارت أشبه برمز يصل بين ماضي الفكر الإنساني وحاضره. ومن هنا ارتبطت النرجسية بتسميات بعض النباتات وباللغة والأدب والفكر وعلم النفس والسياسة والثقافة، وكلّ ذلك متح من الأصول الأسطورية على نحو خاص.

- **النرجسية لغةً:**

تذكر المعجمات العربية أن النَرْجِسيّة مصدر صناعي من نرجس، ومعناها: إعجاب المرء بنفسه، وافتتانه بها، والنرجس كما أورد ابن منظور بكسر الجيم "من الرياحين معروف، وهو دخيل، ونرجس أحسن إذا أُعرب" (ابن منظور مادة: نرجس)، ومعنى الدخيل أن الكلمة دخلت إلى اللغة العربية وليست منها في الأصل فحافظت على شكلها من دون تغيير، وقال: ذكره ابن سيده في الرباعي بالكسر أي (نرجس) بكسر الجيم، ثم ذكره في باب الثلاثي في (رجس) (ابن منظور مادة نرجس)، وأورده ابن سيده في (المخصص) فقال: يقال: النَّرجِس والنِرجس، فإن سميتَ رجلاً بنرجس لم تصرفه، لأنه نَفعِل كنضرب، وليس برباعي، لأنه ليس في الكلام مثل جَعْفِر، فإن سميته بِنرجس صرفته ؛لأنه على وزن فِعْلِل، فهو رباعي كهجرس.

وقيل إن كلمة نرجس من المعرّب أي إن أصلها اسم غير عربي، إلا أنه عومل معاملة الأسماء العربية، فعدوا النون زائدة، لأنه ليس في كلام العرب (فَعْلِل) (ابن دريد ص:٢٣٣/٣)، وزعم السيوطي أنه لم يجئ في الكلام (فَعْلِل) إلا نرجس، وذكر على لسان ابن دريد صاحب(الجمهرة) أن كلمة نرجس فارسية معربة، وأشار إلى أن النحاة ذكروها في الأبنية، وليس لها نظير في الكلام فقال: "فإن جاء بناء على(فَعْلِل) في شعر قديم فإنه مصنوع، وإن بنى مولد هذا البناء واستعمله في شعر أو كلام فالرد أولى به"، ثم ذكر قول الزملكاني: "ليس في الأصول (فَعْلِل) بكسر اللام الأولى" (الزملكاني ص:٣٢٢).

والنرجس عند العرب هو العَبْهَر، فقال أبو حنيفة: "ومن النبات الطيب الريح جداً العبهر وهو النرجس، وهو عندنا بري وريفي، ومن أسماء النرجس الفهد والفغو والفاغية (أبوحنيفة الدينوري ص:٢١١)، وذكر السيوطي أن النرجس في العربية يسمى العبهر(السيوطي ص:٣٣٤)، وسماه الأندلسيون البهار فقال ابن دحية: "أهل الأندلس يسمون النرجس البهار واسمه في اللغة العبهر(ابن دحية ص:٢٩٠).

- **النرجس في التراث العربي:**

للنرجس عند العرب أنواع فأشار البدري أن من محاسن مدينة دمشق النرجس الدمشقي، وله أنواع ثلاثة: اليعفوري والبري والمضعف (البدري ٢٠٠٢ص:٢٨٧)، وقال ابن البيطار الأندلسي

(ت٦٤٦هـ): "النرجس نبات له ورق مجوف، وليس عليه ورق، طوله أكثر من شبر، وعليه زهر أبيض مستدير، في وسطه شيء لونه أصفر، ومنه ما لونه أسود، وثمرته سوداء كأنها في غشاء مستطيل، وهو طيب الرائحة، فإذا أكل أصل النرجس مسلوقاً، أو شرب هيج القيئ، فإذا شم زهره نفع وجع الرأس، وفتح سدد الدماغ، وشمه ينفع الزكام البارد.(ابن البيطار١٩٩٢ص:٢/٢٤٢).

والنرجس عند الحكماء كما أشار البدري في (نزهة الأنام في محاسن الشام) يرعى الدماغ، فذكر قول جالينوس بأن "النرجس راعي الدماغ والدماغ راعي القلب"، وقول أبقراط بأن كل شيء يغذي الجسم، والنرجس يغذي الدماغ، وذكر أن النرجس المحدق وهو البري إذا شق بصله وغرس صار مضعفاً، وشم النرجس في الشتاء يشفي من البرسام في الصيف.

وجاء في كتاب (أسنى المطالب في مناقب سيدنا علي بن أبي طالب) ﷺ لأبي عبد الله محمد بن الجزري الشافعي حديث مسند إلى القاضي شريح قال: حدثنا علي بن أبي طالب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: شموا النرجس ولو في اليوم مرة، ولو في الجمعة مرة، ولو في الشهر مرة، ولو في السنة مرة، ولو في الدهر مرة، فإن في القلب حبةً من الجنون والجذام والبرص لا يقطعها إلا النرجس (ابن الأثير ١٩٠٦ ص:٤٣)".

ومما ورد في تفضيل النرجس قول كسرى أنوشروان: "إني لأستحيي أن أغازل من أحب بمجلس فيه نرجس"، وقال ابن سينا: "من كان له رغيفان، فليجعل أحدهما في ثمن النرجس، لأن الخبز غذاء الأبدان، والنرجس غذاء الأرواح(البدري ص٢٨٨).

وفي الأدب جرى الشعراء في مختلف العصور الأدبية على تشبيه عيون النساء الحسناوات بالنرجس، وأحسن ما قيل في ذلك قول أبي نواس(ديوانه ١٩٨٨ ص٢٣٣):

لدى نَرْجسٍ غضِّ القطافِ كأنّه   إذا ما منحناهُ العيونَ عيونُ

وقول الوأواء الدمشقي (ديوانه ١٩٩٣ص:٢٧٧):

وأسبلتْ لؤلؤاً من نرجس فسقتْ   ورداً وعضّتِ على العُناب بالبَرَدِ

واختلف الشعراء في تفضيل النرجس، فذكر الثعالبي أنه لما قبح ابن الرومي الورد وفضل عليه النرجس في قوله (ديوانه ٢٠٠٣ ص:٢/٤١١):

خجلتْ خدودُ الوردِ من تفضيله   خجلاً تورُّدها عليه شاهدُ

لم يخجل الورد المورد لونه   إلا وناهله الفضيلة عائد

للنرجس الفضل المبين وإن أبى   آبٍ وحاد عن الطريقة حائد

فعارضه ابن الحاجب فذم النرجس وقبحه وفضّل عليه الورد فقال(ديوانه ١٩٨٥ص:٥٥):

يا ظلومـاً يفضّـلُ النَّـرجِسَ الـرذ　　لَ علـى الـوردِ قـد تحاملـتَ فاقصـدْ

صـبغةُ الـوردِ صـبغةُ الـدمِ والنَّـر　　جـسُ مثـل العيـون في الشـبه يُوجـد

وعقـد الأدباء في المقامـات أحاديـث في تفضـيل النـرجس فخـص جـلال الـدين السـيوطي في مقاماته مقامة للورد والنرجس، وبنى حواراً لطيفاً بينهما فقال: "فقام النرجس على ساق، ورمى الورد منه بالأحداق، وقال: تجاوزت الحد يا ورد وزعمت أنك جمع في فرد، إن اعتقدت أن لك بحمرتك فخرةً فإنها منك فجرة، قال النبي ﷺ: إن الشيطان يحب الحمرة، فإياكم والحمرة وكل ثوب ذي شهرة. وإن قلت :إنك النافع في العلاج، فكم لك في مهاج الطب من هاج، ألست الضار للمزكوم والمعطش المحرور للدماغ عند المشموم، المضعف للباه النائم بلا انتباه، أتغتر ببردك القشيب وأنت الجالب للمشيب، فاحفظ بالصمت حرمتك وإلا كسرت بقائم سيفي شوكتك، ويكفيك قول ابن الرومي (ديوانه ص:٥/٢٣٣):

يا مادح الورد لا ينفعك من غلطه　　ألســـت تنظـــره في كـــف ملتقطـــه

والمسألة برمتها ضرب من المطارحات القائمة على الذوق، من دون أن تكون هنالك حجة .

- النرجس وتفسير الأحلام في المؤلفات العربية:

عُني كثير من المؤلفين العرب القدامى بتفسير الأحلام كان من أبرزهم ابن سيرين والنابلسي وابن شاهين والحلّي وغيرهم، وقد وضعوا مؤلفاتهم في تفسير الأحلام قبل ظهور كتاب فرويد في تفسير الأحلام بزمن سحيق، وكانت مادة تلك المؤلفات متنوعة تشمل كثيراً من الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وكانت زهرة النرجس شأنها شأن النبت والأزاهير عامة لها دلالة تناولها مفسرو الأحلام في مؤلفاتهم، ومن أشهر هؤلاء ابن سيرين (ت ١١٠هـ) إذ أورد: فمن رأى على رأسه إكليلاً من نرجس تزوج امرأة حسناء، أو اشترى جارية حسناء لا تدوم له، والمرأة إذا رأته على رأسها كذلك، وإن كان لها زوج فإنه يطلقها أو يموت، وحكي أن امرأة رأت كأن زوجها ناولها طاقة نرجس وناول ضرتها طاقة آس فقصت رؤيتها على معبر، فقال: يطلقك ويتمسك بضرتك لأن عهد الآس أبقى من عهد النرجس، وقيل: النرجس سرور، ورأى رجل له أربع نسوة كأن أربع طاقات نرجس نابتة على ضفة نهر، وكأنه رمى الرابعة فلم تنقصف فقص رؤياه على معبر فقال: إنك ذو نسوة أربعة وإنك تطلق منهن ثلاثة ولا تطلق الرابعة، فكان كذلك، وقيل إن صفرة النرجس تدل على الدنانير وبياضها على الدراهم ينالها صاحب الرؤيا (ابن شاهين ص:٥٤).

وذكر ابن شاهين أنه "من رأى أنه أعطى نرجساً لأحد أقربائه، فإنه يدل على بقائه، وقيل: النرجس صديق، ومن رأى أنه يشم النرجس فإنه يكون ناشراً للإحسان والخير، ومن رأى نرجساً كثيراً في الأرض فإنه يدل على زيادة عياله، فخرجت الرؤيا كما عبرها فوصل ذلك إلى المتوكل فأمر

له بصلة، وأحسن إليه لما استحسن ذلك منه" (ابن شاهين ص:٥٧). وقيل: إن الصفرة في النرجس تدل على الدنانير، والبياض فيه يدل على الدراهم، فأنشد بعض الشعراء:

لـــمّا أطلنـــا عنـــه تغميضـــا   أهـــدى لنـــا النـــرجس تعريضـــا

فـــــدلنا ذاك علــــى أنــــه   اقتضـــى الصـــفر والبيضـــا

وقيل أيضا: "من رأى نرجساً نابتاً وهو متعجب من حسن خلقته وتعظيم باريه فأنه يؤول بالمغفرة لما ورد عن الثقات (بن شاهين ص:٥٨)".

- النرجسية والأدب:

لعل كتاب عباس محمود العقاد عن أبي نواس من أقدم الدراسات الأدبية العربية التي اعتمدت على نتائج التحليل النفسي ومن ثم تطبيقها في دراسة الشخصيات الأدبية، إذ بدا أبو نواس الشاعر العباسي المشهور من خلال تلك الدراسة نرجسياً عاشقاً لذاته، وقد تناول العقاد لبيان نرجسية أبي نواس شذرات من سيرته وقطعاً من شعره (العقاد ١٩٥٦ ص:٨٧).

يذكر د. عبد الله عسكر أن النرجسية تمثل في الآداب والفنون موضوعاً في الحب يطرح خارج الذات، خوفاً من تدميرها، إذ يتأسس ذلك الموضوع على شكل حوار بين الذات والموضوع بطريق اللغة، وهنا ينتقل الامتداح من الذات إلى صورة الآخر، وقد عرض قصيدة لنزار قباني، يقول فيها:

إن كنت صديقي
ساعدني كي أرحل عنك
أو كنت حبيبي
ساعدني كي أشفى منك
لو أني أعرف
أن الحب خطير جدا ما أحببت ...

ويعلق على هذه القصيدة قائلا: "تكشف هذه القصيدة عن مقاومة الانجذاب للغواية النرجسية في صورة من صور النداء والاستجداء لتلك الصورة الفاتنة للحبيب، تلك الفتنة والانجذاب التي يصفها الشاعرة بالخطيرة، وكأنه في بحر عميق الأغوار ينتهي به إلى الغرق لافتقاده وسيلة العوم أو زورق النجاة الذي يتمثل في الآخر الرمزي"، ويخلص إلى القول: وهذا ما يؤكد أن النرجسية مرحلة نمائية أساسية تتشكل حتى قبل مرحلة المرآة، وتأخذ مسارها لتشكل مدلول الذات الذي يتكامل مع دال ذات أخرى لتتكون العلامة أو الرمز اللغوي حيث يتشكل على النحو الآتي: أنت (صورة صورية) = أنا (صورة عقلية)، فالآخر على هذا النحو هو دال الأنا والأنا مدلول الآخر،

وكلاهما ينتجان الدال الموحد للذاتية الإنسانية في (النحن) حيث تكون اللغة والقانون أ النظام الاجتماعي"(عسكر ٢٠٠٩ص:١١٤).

- زهرة النرجس :

النرجس جنس بصلي ينتمي إلى الفصيلة النرجسية(Narcissus Poeticus)، وله أنواع كثيرة تصل إلى نحو مئة نوع، ينمو في الشتاء، وهو معمر، موطنه في الأصل في وسط آسيا وحوض البحر الأبيض المتوسط وجنوبي أوربا، ثم انتقلت زراعته إلى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية في المرحلة الاستعمارية لهاتين القارتين.

تتكون بصلة النرجس من أوراق خيطية سميكة، ألوانه بيضاء وصفراء، فالأبيض منه ورقه كأطراف الحلقة وله ساق خضراء تتفتق في أعلاها زهرة بيضاء اللون يتوسطها تاج أصفر، رائحته قوية لذا سمي بالبهار، وينمو عادة بعد هطول الأمطار، وأما النرجس الأصفر فيشبه ورقه ورق الزعفران.

وهنالك أنواع كثيرة من النرجس الريفي والبري، فمن النرجس البري النرجس البوقي الذي تتفتح له زهرة واحدة في نهاية كل ساق، وهي زهرة كبيرة فيها ست ورقات يتوسطها كأس، وهنالك النرجس الأسلي أو نرجس كامبرنيل وهو أصفر اللون ينبت جنوبي أوروبا وشمالي أفريقيا.

لزهرة النرجس رائحة زكية، لذا كانت إحدى الهدايا التي يقدمها المحبون لمحبوباتهم، وقد تقدم عربون صداقة بين سائر الناس وفي مختلف المناسبات، لخواصها العطرية القوية، وقد استخلصت منها العطور منذ القديم، إضافة لمنافعها الطبية مثل علاج السعال والبلغم وإزالة الكلف وغيرها، إلا أن لها مضاعفات ضارة إذا أكل جذرها البصلي بكميات كبيرة كالإصابة بالغثيان والتقيؤ والتشنجات والإسهال (الموسوعة العربية م:١٠ص:٤٣٣).

وترمز زهر النرجس بلونيها الأبيض والأصفر وانحنائها ونظرتها الحزينة إلى الغرور وحب الذات، وهو رمز مستخلص من طبيعتها، لأن نبات النرجس يقتل ما حوله من نبات فينمو وحيداً دون أن يزاحمه نبات آخر، إضافة لارتباط زهرة النرجس بالأسطورة اليونانية المشهورة.

- أنواع النرجس:

للنرجس أنواع كثيرة منها:

١- النرجس أبيض الحواف، موطنه المغرب العربي (albimarginatus narcissus).

٢-النرجس الأطلسي، موطنه المغرب العربي (atlanticus narcissus).

٣-النرجس الجلدي، موطنه المغرب العربي وإسبانيا والبرتغال (rupicola narcissus).

٤-النرجس الرقيق، موطنه المغرب العربي والبلقان وغرب حوض البحر المتوسط (papyraceus narcissus).

٥-النرجس الشائع، موطنه المشرق العربي والمغرب العربي ووادي النيل وحوض البحر الأبيض المتوسط (narcissus tazetta).

٦-النرجس الطنجي، موطنه المغرب العربي (tingitanus narcissus).

٧-النرجس الكانتابري، موطنه المغرب العربي وإسبانيا (cantabricus narcissus).

٨-النرجس المتأخر، موطنه المغرب العربي وإسبانيا (serotinus narcissus).

٩-النرجس المهمل، موطنه بلاد الشام والمغرب العربي وشمال البحر الأبيض المتوسط (obsoletus narcissus).

١٠-النرجس الورقي، موطنه المغرب العربي (foliosus narcissus) .

١١-النرجس الأجرب، موطنه البرتغال (scaberulus narcissus).

١٢-النرجس أخضر الأزهار، موطنه إسبانيا (viridiflorus narcissus).

١٣-النرجس الأستوري، موطنه إسبانيا(asturiensis narcissus).

١٤-النرجس الأسوني، موطنه فرنسا وإسبانيا (assoanus narcissus).

١٥-نرجس أعالي الجبال، موطنه جزيرة سردينيا (supramontanus narcissus).

١٦-النرجس الأولي، موطنه إسبانيا (primigenius narcissus).

١٧-النرجس البرتغالي، موطنه إسبانيا والبرتغال (lusitanicus narcissus).

١٨- النرجس ثلاثي الأسدية، موطنه البرتغال وإسبانيا (triandrus narcissus).

١٩-النرجس الجبري، موطنه البرتغال(calcicola narcissus).

٢٠-النرجس الخاكي، موطنه إسبانيا(jacetanus narcissus).

٢١-النرجس الشاعري، موطنه شمالي البحر المتوسط(poeticus n-arcissus).

٢٢- النرجس طويل العنق، موطنه إسبانيا (longispathus narcissus).

٢٣-النرجس العملاق، موطنه إسبانيا وفرنسا(gigas narcissus).

٢٤-النرجس القادسي، موطنه إسبانيا (gaditanus narcissus).

٢٥-النرجس الكاذب (pseudonarcissus narcissus).

٢٦-النرجس الكاذب ثنائي اللون (pseudonarcissus narcissus).

٢٧-النرجس الكرزي، موطنه إسبانيا (alcaracensis narcissus).

٢٨-النرجس المنتفخ، موطنه إسبانيا والبرتغال(obesus narcissus).

٢٩-النرجس النازل، موطنه إسبانيا والبرتغال (cernuus narcissus).

٣٠-النرجس النيفادي، موطنه إسبانيا(nevadensis narcissus).

٣١-النرجس اليبيسي، موطنه إسبانية(yepesii narcissus).

- النرجسية والأسطورة:

تتصل الأسطورة بالطقوس الدينية والعقائد الوثنية، لتصور حياة الآلهة والأبطال وتحاول تفسير الظواهر الكونية تفسيراً خيالياً، ينم على طور من أطوار التفكير البدائي عند الإنسان، ثم غدت الأساطير التي تناقلتها الأجيال المتقدمة شفاهاً مادة أدبية ثرة، إذ كونت عند قدماء اليونانيين مادة للملحمات كالإلياذة والأوديسة للشاعر اليوناني هوميروس، كما غدت مادة للفنون كالرسم والنحت، من أجل ذلك كانت الفنون عامة والأدب اليوناني خاصة من أهم المصادر القديمة للأساطير، إذ أظهرت المكتشفات الأثرية أن هنالك من الأساطير ما يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، ولاسيما الرسوم التي جسدت حصار طروادة ومغامرات هيراكليس تلك التي أصبحت فيما بعد مادة للفن الملحمي اليوناني، ولكن تلك الأساطير كما يرى الباحثون نشأت قبل أن تغدو مادة للرسم أو الأدب، إلا أن تحديد زمن نشأتها الأولى أمر صعب للغاية.

تتمثل الأسطورة اليوم بالأدب الملحمي وفن الرسم على الفخار، إذن تأخذ في الآداب شكل حكاية شعبية متصلة بالعقائد والطقوس، تصور التداخل بين حياة البشر وحياة الآلهة في الأطوار الوثنية التي عاشتها البشرية، وقد ارتبطت بالتفكير البدائي السابق للمنطق، أو ما يسمى بطفولة العقل البشري، ولا أحد يمكنه تحديد النشأة الأولى للأساطير، بيد أن تاريخ ظهورها إلى الوجود سحيق في قدمه، ثم إن الأسطورة لا ترتبط بشخص أو مؤلف، وأغلب الظن أنها نتاج جماعي يصور مرحلة ما من مراحل الوعي الإنساني، إذ تمثل شغف العقل البشري إلى تفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً بعيداً عن حقيقتها، إذ إنّ الأسطورة في الأساس لها جانب تفسيري يفتقر إلى الوسيلة العلمية، ومن ثم ربط العقل الأسطوري الظواهر بقوى ميتافيزيقية خارقة تستحكم بحياة البشر.

جمع الشاعر هيسيوس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد كثيراً من الأساطير، ثم نظمها في قصيدة سماها(أنساب الآلهة)، وذكر أن أبولدروز الزائف قد لخص كثيراً من الأساطير اليونانية، وكتب عنها، وقد عاش ما بين عامي (١٨٠ق.م) و(١٢٠ ق.م)، بيد أن الأحداث التي ذكرها في أساطيره، وقعت كما يقول المؤرخون بعد مماته، لهذا سمي بالزائف، وكذلك دوّن كل من هيرودوت وديودورس وباوسانياس واسترابو كثيراً من الأساطير اليونانية، وقد درس هيرودوت تقاليد المجتمع اليوناني وعاداته، وحاول تحديد جذور أساطيرهم من خلال الصراع بين اليونان والشرق (سلامة ١٩٨٨ ص:٣٨).

لم تكن الأساطير كلها من نتاج الحضارة اليونانية، بل كانت مزيجاً مِنْ حضارات مختلفة كالحضارة الرافدية والمصرية القديمة وغيرهما، إذ أفاد اليونانيون من أساطير الشعوب القديمة في تأسيس حضارتهم، فأسهم تقدمهم الحضاري في تطوير تلك الأساطير، فكان أول من سكن شبه جزيرة البلقان شعب زراعي أعطى لكل ظاهرة طبيعية روحاً، ثم تحولت تلك الأرواح إلى شكل

بشري، وحازت بعدئذ صفات الآلهة، ولما غزا أهل الشمال شبه جزيرة البلقان حملوا معهم أساطيرهم التي كانت تمثل القوة والجبروت والبطولة، فامتزجت الأساطير الناجمة عن الحياة الزراعية بالآلهة التي تجسد الحروب والبطولات (م: نزوى ٢٠١٤ ص:١٥٥).

وهذا كله يفضي إلى أن اليونانيين أفادوا من التراث الأسطوري للأمم السابقة، ولاسيما أساطير الشرق وملحماته، فنذكر أن ملحمات هوميروس التي ظهرت في القرن السابع قبل الميلاد تأثرت بالعقائد الرافدية التي انتقلت إلى اليونانيين قبل ظهور هوميروس بثلاثة قرون، أي في القرن العاشر قبل الميلاد.

ومن أشهر الأساطير اليونانية القديمة (الصدى والنرجس) و(أوديب) و(لاكسون) و(بروميثيوس).

- أسطورة الصدى والنرجس:

ترتبط زهرة النرجس بحسب أسطورة الصدى والنرجس بشخصية (نركسوس) أو (نرسيس)، وقد شاعت هذه الأسطورة، وبرز الاهتمام بها حين جعلها العالم النفساني سيغموند فرويد واحدة من موضوعاته في التحليل النفسي، فيما سماه بالعقدة النرجسية، التي تصف نمطاً للسلوك البشري المتمثل بالإعجاب المفرط بالذات، مما يفضي إلى انسلاخه عن مجتمعه.

فـ (نركسوس) بحسب الأسطورة هو ابنٌ لإله النهر (كفيسوس)، والذي يظهر من خلال تعاريج شرايينه المائية وكأنه يحتضن حورية اسمها (ليربوبي)، قذف بمياهه المتدفقة في جوفها الخصب، لتلد مولوداً سمياه (نركسوس)، وقد خصته الآلهة منذ ولادته بجمال لا نظير له.

نشأ (نركسوس) بين المياه المتدفقة والمروج الخضراء، وكان يحوز جمالاً باهراً، ولما تخطى (نركسوس) مرحلة الطفولة، وصاراً شاباً ازداد جماله، وكان مدركاً له، بيد أنه لم يعرف معنى المحبة ولا الألفة، وقد نفر من الناس، إلا أنه بقي مثالاً للجمال وموطنا للفتنة، ومع كل الصدود الذي كان يبديه للآخرين، إلا أن حورية اسمها (إيخو) ومعناها الصدى، أولعت به وأعجبت بجماله.

كانت (إيخو) رائعة الجمال، حسنة المنطق، لطيفة الكلام، تسحر محدثيها، من أجل ذلك كانت تبادل الغادين والرائحين الحديث، وتفتنهم بأقوالها الفصيحة.

رأت (إيخو) وهي تجول في الرياض الخضراء والروابي اليانعة، كبير الآلهة (زيوس) بصحبة فتاة جميلة، ثم أبصرت زوجته (هيرا) وهي تبحث عنه غاضبة، بعدما تناهى إليها أنه وقع في غرام شابة حسناء، فسألتها إن كانت رأت زوجها(زيوس)، لكن (إيخو) أنكرت أنها رأته، وحاولت صرفها عما هي فيه، وأخذت تحدثها لتسليها بكلام معسول لذيذ، وكلما أنهت حديثاً اتبعته بحديث حتى ذهب عن (هيرا) الغضب والسخط، فحل المساء وأطبقت الظلمة وظهرت النجوم في السماء، وفي

هذه الأثناء رأت (هيرا) زوجها (زيوس) وهو يمر بسرعة متجهاً إلى مملكته (الألومبوس)، فانطلقت وراءه ونار الغيرة تشعل قلبها، وقد اكتشفت أن (إيخو) قد أخفت عنها خبر زوجها الذي وقع في حب صبية شابة، فعاقبتها عقوبة شديدة على فعلتها، فحرمتها من الكلام الجميل المترابط، ولم يعد بمقدور (إيخو) أن تبادر أحداً بالحديث، ولم تبق لديها قدرة سوى أن تردد أخر مقاطع الكلام فيما يشبه الصدى.

حرمت (إيخو) من موهبة الكلام، ولكنها بقيت ترتاد المروج الخضراء، وتنتقل بين الجداول، وقد ألفت الصمت، فبينا هي جالسة على ربوة ترقب الناس ذهاباً وجيئة وتردد أحياناً آخر مقاطع كلامهم، رأت الشاب (نركسوس) فأعجبت به إعجاباً شديداً، وأخذت ترقبه أينما حل، ولكنها لم تسعَ إلى التعرض إليه، لعلمها أنه شديد الإعجاب بنفسه وضنين بوصله الآخرين، وجاهل بالحب، ولا يستجيب لعبارات الغزل والثناء، وحارت كيف تعبّر له عن إعجابها وهي عاجزة عن الكلام، ومحرومة من موهبة البيان.

اعتاد (نركسوس) الخروج مع جماعة من أصحابه للهو والصيد، فخرج مرة معهم إلى البراري، وقد ظهرت طرائد كثيرة يومئذ، فمضى كل واحد وراء طريدته، يرسل إليها السهم إثر السهم، وقد تفرقوا في تلك البراري الواسعة، وكان (نركسوس) قد أرسل من كنانته سهماً أصاب مقتل طريدته، فأحس في أثناء ذلك بنشوة النصر ولذة الظفر، فصاح يدعو أصحابه، مفتخراً بما حققه، إلا أن السبل قد تشعبت بهم، فأدرك (نركسوس) أنه ضاع، فأمسى وحيداً، ولم يعلم أن هنالك من يرقبه ويتبعه أينما حل. إنها الحسناء (إيخو)، التي ترسل إليه نظراتها من بعيد، وفي قلبها يتوقد لظى الحب ووصب الغرام، وقد عجز لسانها عن البوح بما تكنه من وداد لحبيبها (نركسوس)، وهو مشغول بالتفتيش عن أصحابه الذين تفرقوا عنه وهم يلاحقون طرائدهم في الحقول الشاسعة، ولما نال منه التعب، وأضناه المسير أوى إلى غدير ماء لينال بجانبه قسطاً من الراحة، ويبل غلته بماء نمير، وكانت(إيخو) تترسم خطواته على الدوام، فآثرت مراقبته من فوق رابية مطلة على الغدير الذي ركن إليه (نركسوس)، وعيناها لا تنفكان تنظران إليه، وتتمتعان بروعة منظره وبهاء طلعته، وهي تطوي بين ضلوعها حباً جارفاً، أما (نركسوس) فطال انتظاره ولم يهتدِ إلى الموضع الذي هو فيه أحدٌ من أصحابه، فهب واقفاً يصرخ بأعلى صوته منادياً أصحابه، ولا أحد يرد على صرخاته، سوى أصداء تصدرها (إيخو) وهي تكرر آخر مقاطع كلماته:

أنا نركسوس

ـ نركسوس

أين أنت

ـ أنت

أنا بجوار الغدير

ـ بجوار الغدير

هل تسمعني

ـ تسمعني

احضر إلي فوراً

ـ إلي فورا

أنا أحتاج إليك

ـ احتاج إليك

وبقيت (إيخو) تردد آخر كلمات(نركسوس) حتى ظن أن أحد رفاقه يرد عليه، فبرزت أمارات السرور على ملامحه، فتألق جمال وجهه، مما أغرى (إيخو) بالنزول إليه على ضفة الغدير وهي تردد آخر كلماته:

تعال

ـ تعال

إنني أريد أن أراك

ـ أريد أن أراك

أنا تائه أتوسل إليك

ـ أتوسل إليك

دنت منه أكثر فأكثر، وهمت بمعانقته وتقبيله، إلا أنه أعرض عنها، وهو يقول:

لا أريدك

ـ أريدك

لا أرغب في تقبيلك

ـ أرغب في تقبيلك

أموت قبل أن أشتاق إلى أحضانك

ـ أشتاق إلى أحضانك

ظلت (إيخو) تردد آخر كلمات حبيبها(نركسوس)، وهو لا يني يصدها بعنف وقسوة، ويدفعها عنه بغرور حتى سقطت عند قدميه، ولم ينفعها اندفاعها إليه، بعد أن أراقت ماء وجهها لتظفر بحبه،

لكنه أنكر ذلك الحب، وصد عن ودادها، مما دعاها إلى التراجع لتجمع أشلاء كرامتها المهدورة وتعود أدراجها من حيث أتت، بعدما أخفقت في استمالة قلب حبيبها.

عاد (نركسوس) إلى سيرته الأولى، يلهو مع أصحابه ويزاول الصيد ويظفر بالطرائد ويتفاخر بإنجازاته، ويتورد وجهه ويزهو بكل ما يحققه على الدوام، أما(إيخو) فلم تنفك عن متابعته وإرسال نظرها إليه، ولا تتعب من تكرار كلماته، وفي الوقت نفسه لم تنس كيف صدها وأهانها، وهي لا تني تلوم نفسها كيف هدرت كرامتها في سبيل حب لم تستطع له دفعاً، وهي إذ ذاك تعاني من بلابل حبها، وقد أخزاها ذلك الحب، فتجافت عنها النساء، وغضبت عليها الإلهة، لأنها بذلت نفسها رخيصة أمام حبيب مغتر بنفسه ' ولم تجنِ من ذلك الحب سوى العار والندم، فأهزلها الكمد، وأذاب الحزن وجنتيها، وتلاشى جمالها، وغاب شخصها البهي لتتهاوى في غيابة العدم، ولم يبق شيء منها سوى ذلك الصدى الذي يرمز إلى ذاك الحب المحروم الذي لم يجنِ منه صاحبه سوى الخيبة والعذاب والذل.

أما (نركسوس) فبقي يجول في البراري، ويلاحق طرائده، ويلتذ بصيدها، ويفاخر في ذلك كله، ولكن ما جرى لـ (إيخو)، لم يغب عن (أفروديت) آلهة الحب، ولم تكن راضية بمصير المحبين الذين أخلصوا في حبهم ولم يجنوا سوى الذل والحرمان، وكانت صرخات (إيخو) المعذبة قد حفزتها على الانتقام من المتمردين على الحب أمثال(نركسوس)، فعزمت على معاقبته والثأر لـ(إيخو)، فبينا هو يطارد إحدى طرائده في السهول الواسعة، وقد طال عليه ذلك حتى بلغ به التعب كل مبلغ، وحرقت الشمس جلده أي تحراق، فوقع بصره على غدير ماء صاف كمرآة، فمال إليه لينهل منه، فلما دنا من ذلك الغدير الذي تحف به الأشجار، أحس بنسيمات عليلة تداعبه، فشعر بنشوة تنبثق من فؤاده، فارتمى يعب من ماء الغدير، وقبل أن يعتدل أبصر تحت الماء وجها رائع الجمال، وقد هاله ما رأى أول الأمر، ثم ما فتئ ينظر إلى ذلك الوجه الساحر بإمعان، فارتسمت على شفتيه ابتسامة رقيقة، ما لبثت الصورة الجميلة التي تحت الماء أن بادلته الابتسامة نفسها، ثم حاكت كل حركة يقوم بها، وأطال هو النظر في عيني الوجه المائي ،إذ جذبه سحرهما، فبادلته العينان النظرة نفسها، ولم يع سر كل ذلك، سوى أن قلبه نبض نبضات غريبة هزت جوانحه وتركت في نفسه شعوراً لم يدرك كنهه، فغادر المكان سريعاً عائداً إلى بيته وفي نفسه مما رآه مرسوماً على صفحة ماء الغدير حيرة شردت النوم عن مقلتيه، فتطاول ليله وهو يفكر فيما رأى، وحين بزغ الفجر، وانكشفت أستار الظلام غادر البيت سريعاً إلى الغدير، وحالما وقف على حافته طالعته صورة الوجه الجميل ذاته، فتراجع قليلا ثم لوح بيده فإذا الشكل الذي في الماء يلوح له، فحسب أن حورية وقعت في حبه، ولم يملك إلا أن يهيم هو الآخر بحبها، وقد حرم على أثر ذلك لذيذ الكرى، وظل مشرد الفكر، مشغول الذهن ولم يستطع الابتعاد عن الغدير لحظة واحدة، ولم يكن الليل الطويل حائلاً من

دون لقائه بذلك الوجه الجميل الذي شغفه حباً، فكان يتسلل تحت جنح الظلام، لعله يلقى حبيبته في الليل البهيم، فيقترب من الغدير الساكن، وينبطح باحثاً عن ذلك الوجه الحبيب، والقمر في تلك الأثناء لا يني يرسل نوره الخافت إلى سطح الغدير فترسم صورة الوجه الجميل نفسه على صفحة الماء، فيلوح (نركسوس) لتلك الصورة الرائعة التي طالعته في الغدير، فتبادلته الحركة نفسها، فيحس بسعادة تغمر قلبه الحائر، حين علم أن حورية الغدير تبادله الحركة نفسها والنظرة نفسها، وليس ذلك فحسب بل تعيش معاناة الحب وتكابد السهر والأرق كما يكابده هو، فلهذا أمضى الوقت كله بجانب الغدير يطيل النظر في الصورة الرائعة التي تبدو له من خلال الماء، يتحدث إليها، ويتغزل بها، وما عذبه أنها لا تبادله الكلام، بل تكتفي بتحريك شفتيها كما يحرك شفتيه، لكنه لا يسمع صوتها، ويهم بالقبض عليها لكنها تغيب وتتلاشى، ثم لا تلبث أن تظهر حالما يخرج يديه من ماء الغدير، فعلم إذ ذاك أنها لا تستجيب إلا إلى النظر والحركة والإيماء، لذا زاد شقاؤه وتضاعف حزنه، فتملكه اليأس من جراء تلك الصورة الحسناء التي وقع في حبها، ولم تملكه نفسها أو تسمح له بإمساكها، فأحس بالخيبة والذل، لأنه عجز عن امتلاك حبيبته، فأتلفه الكمد، وقضى عليه الحزن فقال قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة:

وداعاً وداعاً يا من أحب وداعاً

فإذا بصوت كالصدى يرد عليه قائلاً:

. يا من أحب وداعاً

وبعد موت(نركسوس) التفتت إليه الآلهة وهو مسجى بجانب الغدير، وسط الرياض المعشبة والزهور اليانعة فأعادته إلى الحياة في صورة زهرة نرجس جميلة، وبعد ذلك أخذت تلك الزهرة تتنامى بالقرب من مجاري الماء مضفيةً على المروج جمالاً أخاذا .

رأى الدارسون في زهرة النرجس تعبيراً عن الحزن والموت والفناء الذي شمل (نركسوس) الذي يرمز إلى حب الذات، و(إيخو) التي ترمز إلى الصدى الذي لم يزل يردد صوت العشاق المحرومين الذين أذلهم الحب وأفناهم (سلامة ص:٢٦٦).

يرى العالم الألماني كروزر أن مبعث أسطورة (نركسوس) و(إيخو) ديني، ففيها إشارة إلى تعاليم دينية بلغها الناس بطريق الوحي، ثم تناقلتها الأجيال جيلاً بعد جيل في صورة رمزية بطريق رجال الدين، تدل على عقاب إيخو التي كانت تقضي وقتها بمراقبة الناس، ثم تتستر على أعمال زيوس المشينة، وتخفي عن زوجته هيرا حقيقة سلوكه المخجل، وتستخدم مقدرتها الكلامية لصرفها عن كشف حقيقة زوجها زيوس، وكذلك هنالك عقاب طال (نركسوس) لأنه كان مغروراً محباً لنفسه.

أما علماء النفس وعلى رأسهم فرويد فقد وجد شبها بين ما تنطوي عليه هذه الأسطورة والدوافع الغريزية، لذا أطلق على تلك الدوافع اسما أسطوريا، فنرجس عنده رمز للغرور والافتتان بالذات الذي يفضي إلى الهلاك، لهذا سمى هذا الدافع بالعقدة النرجسية.

وفي معرض تحليل الأسطورة يذكر أن ما اكتشفه فرويد بصدد النرجسية يعد أقل بكثير مما تقوله الأسطورة، ولا يمكن أن نفهم أسطورة نرجس إلا من خلال أسطورة إيكو فما الذي يربط نرجس بإيكو؟

هنالك جملة من الموضوعات حددها الباحثون تفضي إليها العلاقة بين أسطورة نرجس وأسطورة إيكو أولها: قاعدة التحريم التي تصب اللعنات على الأنثى لكونها موضوعاً محبوباً من الآلهة، وثانيها: مصير الانحراف الجنسي المثلي، وهو العدوان الموجه ضد الذات حين تنفجر بنية الأنا البارانوية التي تتشكل على أساس عدواني، وثالثها: مصير الافتتان بالذات حيث الهلاك الذي أصاب نرجس ليتحول إلى زهرة فاتنة مفتونة بنفسها (سليمان ٢٠٠٠ص:٢١١).

وثمة حكاية أخرى تُروي بشكل موجز قصة الطفل (نارسيسوس) الذي كان في غاية الجمال، وكانت أمه حورية وأبوه النهر، فحذر العرافون أباه وأمه من أن يرى نفسه، لئلا يبهره جماله فيقتله، إلا أن الطفل اضطر في أحد الأيام إلى أن يشرب من ماء الغدير، فلما رأى صورته في الماء عشق نفسه، وظل يتأملها حتى سقط في الغدير فمات، ثم تحول إلى زهرة نرجس، أمست بعدئذ رمزا لحب الذات.

- **النرجسية اصطلاحاً:**

انتقلت زهرة النرجس من حيز الأسطورة بوصفها رمزاً لحب الذات إلى مجال التحليل النفسي في أواخر القرن التاسع عشر، ويظن أن "ألفرد بينيت" أول من استعمل مصطلح النرجسية في السياق السيكولوجي عام ١٨٨٧م، للدلالة على ظاهرة التقديس، ثم جرى استعمال ذلك المصطلح بطريق "هنري إيلس" عام ١٨٩٨م و"هافيلوك"، بمعنى الميل إلى الانفعالات الجنسية، وبعد ذلك تردد المصطلح على لسان "بول نك" عام ١٨٩٩م وهو يناقش آراء "إيلس" حول سلوك الفرد حين ينظر إلى جسده باشتهاء كمن ينظر إلى جسد غيره (غرانبرغر ٢٠٠٠ص:٤٣).

ولعل "سادجر" أول من أدخل مصطلح النرجسية إلى ميدان التحليل النفسي وذلك في عام ١٩٠٨م، ثم تبعه "فرويد" فاستخدمه سنة ١٩١٠م في نظريته الجنسية، والتي موضوعها الأشخاص الذين يتخذون من أنفسهم موضوعاً جنسياً، ثم يبحثون عن أشخاص يشبهونهم ليقيموا معهم علاقة حب، وقد قال "فرويد": "ملاحظات "سادجر" ذات العلاقة بالنرجسية تبدو لي جديدة وصحيحة"(البحيري ص:٣٥٦).

وفي عام ١٩١٤م نشر "فرويد" مقالته الشهيرة " مقدمة في النرجسية"، إذ وضع فيها النرجسية في سياق التطور الجنسي للإنسان، فعالج هذا الموضوع من خلال الشبق الذاتي والشبق الموضوعي، وأوضح أن إعجاب الإنسان بنفسه ليس مستنكراً، فحب المرء ذاته أمر طبيعي، لكن من الصعب أن نقول إنه فطري أو يولد مع الإنسان بصفته الشبقية أي غريزة الحفاظ على النوع، ويصطلح "فرويد" على تسميتها بالنرجسية البدائية، فالإنسان لا يولد معه الإحساس بذاتيته بوصفه فردا، أي لا يولد بوصفه أنا، فالأنا تتشكل في الأشهر الأولى، وتتنامى في سن الشباب حين يعي الفرد مسألة الرقابة الاجتماعية، وفي ضوء تلك الرقابة يطور الفرد الأنا لتتحقق لديه الذات الكاملة، من هنا كان التوجه الشبقي عند الفرد بصورته الذاتية لا يختلف عن الشبق الموضوعي، أي الموجه إلى خارج الذات، وبجانب النرجسية البدائية يتحدث "فرويد" عن النرجسية الثانوية التي تنشأ حين ينتقل التوق من الأشياء التي تكون خارج الذات، إلى ما هو داخلها(البحيري ص: ٣٨٧).

- الشخصية النرجسية:

الشخصية النرجسية لديها ميل شديد إلى حب الظهور، والإعجاب المفرط بالنفس، والغيرة المستعرة من الآخرين، والانتهازية والوصولية والتكبر والمحافظة على العلاقات الاجتماعية، والعناد وعدم الاعتراف بالوقوع بالخطأ واستغلال الآخرين وعدم تقبل النقد والادعاء بالمعرفة المتنوعة، والاستغراق في الخيال، والاسترسال في التوهم.

وليس هنالك دواء طبي للاضطرابات النرجسية، ولكن هنالك بعض العقاقير التي تستعمل في علاج القلق والاكتئاب هنالك دواء طبي للاضطرابات النرجسية، ولكن هنالك بعض العقاقير التي تستعمل في علاج القلق والاكتئاب، وربما كان الاسترخاء وسيلة ناجعة لتخفيف التوتر والاضطراب النفسي، وتبرز صعوبة معالجة الاضطرابات النرجسية أن الشخصية النرجسية لا تعترف بمرضها، ذلك لأن العلاج النفسي يستهدف إصلاح علاقات النرجسي بمن حوله، مع أنه من الصعوبة معالجة الاضطرابات النرجسية، إلا أن هنالك إمكانية بتغيير أفكار الشخص المصاب بالنرجسية.

- النرجسية والليبيدو:

إن النرجسية الأولية عند فرويد بوصفها متمماً لليبيدو الجنسي وعاملاً لصيانة الذات، تتحول إلى مدخل أساسي لحب الموضوع، غير أن الليبدو لا يلبث يعود إلى الذات في حال وجود إحباط على مستوى الموضوع، وعلى هذا النحو فبعودة الليبدو إلى الذات، تعود النرجسية الثانوية التي تعد علامة مرضية مالم يرجع الحب إلى الآخرين، وهنا يشير فرويد إلى أن الأنا والهو إنما هما مستودع النرجسية، كما أنهما مستودع الليبيدو.

تقوم النرجسية على أساس الليبيدو الذي يتجمع في الهو، بينما يكون الأنا في طور التكوين، فيرسل الهو جزءاً من الليبيدو إلى الخارج على شكل شحنات شهوانية متعلقة بالموضوع، لتصبح الأنا أكثر قوة فتضبط الليبيدو المتعلق بالموضوع، ثم تفرض على الهو شكل حب الموضوع، ونرجسية الأنا

تبقى في هذه الحال ثانوية لانسحابها من الموضوعات، وتتضافر الإشباعات الجنسية الذاتية مع الوظائف الحيوية التي تحفظ الذات، كالعناية بالأطفال وإطعامهم وحمايتهم، فهذه الوظائف لذيذة مرتبطة بالموضوع تسهم في بروز الليبيدو الذي لا يقتصر على نقل الشحنات الجنسية فحسب، بل ينزاح بعضه إلى الأنا الأعلى، لتمسي المثل بمنزلة تعديل للغرائز الجنسية التي تدخل في صراع دائم مع المثل والأخلاق.

الليبيدو النرجسي يفضي عند فرويد إلى حب الموضوع ولاسيما لدى الذكر الاتكالي (anaclitic male)، وكذلك الأمر عند المرأة النرجسية التي ترى طفلها جزءا من جسدها، أو هو امتداد لنرجسيتها فيتحول حبها لطفلها حباً للموضوع، بيد أن حب الوالدين لأولادهما ليس حباً موضوعياً خالصاً، بل هو نرجسية أولية، فالوالد يرى في طفله بديلاً له في اللاشعور فيحبه بطاقة الليبيدو أي يحب ذاته من خلال حبه لطفله.

ويمكن تلخيص ما انطوت عليه مقالة فرويد الآنفة بالنقاط الآتية:

الليبيدو قوة متغيرة كمياً تسهم في قياس ما يحدث لدى شخص ما من تغييرات إزاء الاستثارة الجنسية، وهو ما يسميه فرويد بليبيدو الأنا الذي ترتبط ولادته وزيادته أو نقصانه بتفسير الظواهر الجنسية والنفسية.

في المقال السابق قدم فرويد وصفاً علمياً لاختيار الموضوع، ووضع المعاني المختلفة لمفهوم النرجسية ضمن إطار كلينيكي مفيد، وأشار إلى وجود مرضى بالعصاب النرجسي، وهم الأشخاص الذين يرتد لديهم الليبدو إلى ذواتهم، كما أشار إلى مرضى بعصاب التحويل الناجم عن علاقات النفس المبكرة بالموضوعات الخارجية، وعليه فإن المرضى النرجسيين غير قادرين على أي تحويل، من أجل ذلك كانوا غير قابلين للعلاج (البحيري ص:٥٦).

وصف فرويد النرجسية بأنها مرحلة من مراحل التكوين النفسي، وانحراف من انحرافات الشخصية، ومع ذلك فهي تسهم في تنظيم المشاعر فيما يضبط الأداء الوظيفي للشخصية ومن ثم التوازن ولا سيما عند الطفل، وتمثل النرجسية عنده جانباً لحب الذات ونمطاً لاختيار الموضوع وقدرة مطلقة تظهر من خلال تصرف الفرد مع الآخرين، وهي فوق ذلك كله جملة من التركيبات الثانوية المتصلة بالمثل العليا للذات أي الأنا الأعلى.

لقد حاول كثير من الباحثين استخلاص المعاني النرجسية عند فرويد فحصروها فكانت تعني عند بلفر أن الدافع الجنسي يتركز حول الذات، وهذا المعنى مستخلص في الأصل من أسطورة نرجس الذي أحب ذاته، وتمثل النرجسية علاقة بين الفرد والموضوع، إذ الفرد يتعامل مع الآخرين وكأنهم امتداد له، كما تعد مرحلة من مراحل نمو الفرد وتطوره، ففي السنة الأولى من عمره يكون متمركزا حول ذاته، ثم يتجاوز النرجسية البدائية ليبدأ التمركز حول الآخرين، ويستعمل مصطلح

النرجسية مرادفاً لمفهوم تقدير الذات، في حين وجد والدر للنرجسية معنى مزدوجاً عندما تستعمل بالمعنى الكلينيكية الرضا النفسي والأمن الداخلي، ونظر ستولورو إلى النرجسية طبقاً لمنظور فرويد الميتافيزيقي من حيث وظيفتها بوصفها وسيلة لحفظ التماسك والثبات الشخصي، كما أن للنرجسية تأثيراً إيجابياً في التعبير عن الذات، ورأى برستن أن النرجسية تركيز على الذات(البحيري ص:٤٩).

- أنواع النرجسية:

ميز فرويد أربعة أنواع للنرجسية: أولها النرجسية الأولية وهي المرحلة التي يتخذ فيها الطفل ذاته موضوعاً خارجياً، وهي مرحلة مبكرة يتوجه فيها الليبيدو إلى الذات، وقد سميت بمرحلة المرآة، ويقسمها العلماء قسمين: الأول مرحلة الانشغال بالذات أكثر من الانشغال بالموضوع الخارجي، والثاني: مرحلة التعايش الطبيعي بين الذات والموضوعات الخارجية.

وثانيها: النرجسية الثانوية وهي المرحلة التي يرتد فيها الليبيدو من الموضوع إلى الأنا، وتبدأ هذه المرحلة حين يظهر الموضوع بجانب الذات.

وثالثها: النرجسية السوية: وقد سماها فرويد بالنرجسية الصحية، إذ تنتظم وظائف ضمن تركيز ليبيدي، يكون من خلاله توزيع الاهتمام بين الذات والموضوع بالتساوي.

ورابعها: النرجسية غير السوية: وتعني تضخم الأنا والإعجاب المفرط بالذات، مما يخلف لدى هذا النوع من النرجسية اضطرابات معقدة كالعصاب والذهان والعته(محند ص:٥٧).

- موقع النرجسية :

حدد فرويد موقع النرجسية في الأنا، أي هي الليبيدو المتمركز في الأنا، وهي من ثم انتقال من مرحلة نكوصية إلى مرحلة فموية، إذ الفرد من خلالها يسعى إلى السعادة قبل إقامة أية علاقة مع الموضوعات الخارجية، وهنالك من ذكر أن النرجسية تتكون ضمن رحم الأم في أثناء حملها، أي في المرحلة الجنينية، وثمة من ذكر أن النرجسية تقع في العضو الذكري، ويذهب آخرون أنها ترافق مراحل الحياة (محند ص:٧٦).

- النرجسية السوية والنرجسية المرضية:

يميز المهتمون بعلم النفس الشخصية نمطين من السلوك في الشخصية البالغة سن الرشد: نرجسية سوية وغير سوية، فالنرجسية السوية لها خصائصها التوافقية كالانبساطية، وخصائصها غير التوافقية كالشعور بالصدارة الذي يقاس بمقياس الشخصية النرجسية (NP1)، في حين نظر علماء النفس الإكلينيكي إلى النرجسية بوصفها اضطراباً من اضطرابات الشخصية المتصلة بالمخرجات غير التوافقية كالتعالي ونقص التعاطف واستغلال الآخرين، ويشير د. البحيري إلى أن الشخص السوي لديه أحاسيس نرجسية، سماها بالنرجسية الصحية والتي تتمثل باحترام الذات أو الاحتفاظ بصورة

إيجابية للذات، وهي نقيض النرجسية المرضية التي تشعر بتضخم الذات، وتعمل باستمرار لتعزيز السلوك القائم على استغلال الآخرين لبروزها وهيمنتها (جودة ص:٨٨).

- **النرجسية الخبيثة:**

تعرف النرجسية الخبثية باللغة الإنجليزية بلفظ (Nalignant Narcissism)، وتعني الامتزاج بين اضطرابات الشخصية والسادية والعدوان الذي يستهدف إيذاء الآخرين، لتصل في بعض مستوياتها بحسب التوصيفات النفسية إلى جنون العظمة .

- **النرجسية الباثولوجية:**

الليبيدو عند فرويد هو الغريزة الجنسية أو الطاقة الغريزية المحركة للسلوك، إذ تتشكل لدى المخلوق منذ ولادته وتتجمع على شكل طاقات أو شحنات تسمى الليبيدو الذاتي، يدفع الطفل إلى الاهتمام المفرط بذاته وإهمال الآخرين، وهو المقصود بحب الذات أو النرجسية، ثم تنطلق تلك الطاقات نحو الموضوعات الخارجية، وإذا ما استمرت تلك الشحنات متصلة بالذات مع تطور نمو الفرد فإن ذلك يؤدي إلى الحب المرضي للذات أو ما يسمى بالنرجسية الباثولوجية، وهي حال ناجمة كما يرى فرويد عن انفصال الليبيدو عن موضوعاته بوصفه مصدراً للباثولوجية، وفي حال تحول ليبيدو الموضوع إلى ليبيدو الذات فإن ذلك دال على عملية نفسية سوية (البحيري ص:٦٥).

- **النرجسية والأنانية:**

الأنانية تعني انشغال الفرد بذاته إلى حد التطرف، وعدم شكه بقدراته إلى درجة تدعوه إلى إنكار الواقع، أما النرجسية فهي سلوك مختلف يجعل الفرد منفصلاً عن ذاته، فحبه الظاهر لنفسه يدل على عجزه فهم ذاته الحقيقية، فيتعلق بصوره وهمية يحسب أنها تمثل ذاته، وهذا ما يفسر استعمال علماء النفس مصطلح النرجسية للدلالة على هذا الاضطراب الذي تعانيه الشخصيات النرجسية، فنركسوس الذي صورته الأسطورة اليونانية القديمة، لم يستطع تعرف نفسه حين شاهد صورته على الماء، وإنما حمله الوهم للتعلق بجمال الشكل، من هنا احتاج النرجسي إلى المزيد من الإمدادات النرجسية لتخفيف إحساسه بالوحدة أو كره الذات، وإشعاره بالأهمية والبروز(البحيري ص:٦٨).

- **النرجسية والسوداوية:**

وفي عام ١٩١٧ نشر فرويد مقالة بعنوان (الحداد والسوداوية) ليشرح المقصود بالفقدان الذي لا يمكن إشباعه، ذلك لأن المفقود غير واضح، بل هو عبارة عن بقايا رغبة مفقودة مبهمة تقدم العواطف الكويرية دلائل على ما تم نبذه منها، وعندما تجد تلك العواطف صيغا تعبيرية، يتم أسكاتها بواسطة العقل أو الحكم بخطئها، ومن هنا يبدو الحداد على فقدان تلك العواطف،

وللخروج من السوداوية وتعويض المفقود لابد من استغلال العواطف الكويرية في ترميم ما هو مفقود (فرويد ١٩٨١ ص:٤٠).

ويمكن للمرء بحسب الكويرية أن يكون امرأة في جسد أنثى، أو رجلاً في جسد ذكر، أو امرأة في جسد رجل، أو رجلاً في جسد أنثى، سواء عن طريق تحويل الجسد (المتحولون جنسياً) أو عن طريق قبول الغموض التهجين وتعايش الذكورة والأنوثة في جسد واحد، وتعلي الكويرية الثنائية الجنسية أي الذكورة والأنوثة في جسد واحد، إذ يمكن أن يكون المرء غيريا أو مثلياً أو مخنثاً، وتعين هذه النظرية مسألة الغموض في الأعضاء الجنسية بالجنس الثالث أي ذكر وأنثى معاً، ومن هذا المنظور يتعين على الفرد أن يتخذ موقفاً شخصياً فيما يتصل بتعيين جنسه، أو قبول حالته دون الإجبار على تطبيع ذاته بصورة قسرية، بمعنى أن ينمو الفرد جامعاً هذه الثنائية الجنسية ثم يقرر حين يصل إلى سن البلوغ الجنس الذي يريد أن يعين ذاته على أساسه بحسب رغبته الفردية، وهذه المشكلة منوطة بالتناقض الوجداني أو السوداوية أو الاكتئاب الذهاني بحسب ما أشار إليه أوتورانك من أن التناقض يتضمن الموضوع الذي تم اختياره على أساس نرجسي، وكذلك الأمر حين تحدث عقبات أمام الوجدان الملتصق بالموضوع يغدو التوحد النرجسي بالموضوع بديلاً للانفعال الشبقي، وقد اعتمدت الرابطة الأمريكية للتحليل النفسي عام ١٩٦٢م على آراء فرويد التي أشاعها في مقالته الآنفة في مسألة تمركز الاهتمام السيكولوجي على الأنا (فرويد ١٩٨١ ص:٤٦).

- النرجسية والكذب:

يكتسب النرجسي الشعور النرجسي المتعاظم من خلال لعبة التعاطف، فالتعاطف أشبه بالزاد أو الوقود الذي يشحن نفسه بمشاعر العظمة والاستعلاء، والطريف أنه لا يجد مشكلة كبيرة إذا افتقر إلى التعاطف، ففي هذه الحال يتعامل مع الآخرين ببرود عاطفي، أو يعمد إلى استفزاز من يحيط بهم أو حتى تعذيبه، وإذا ما اضطروا إلى الاعتذار ممن اعتدوا عليهم، فإنهم يفعلون ذلك بشيء من تحقير الآخر وازدراءه .

النرجسي مشغول دائماً بمظهره الخارجي، ومفتون بصوره، ولديه عطش دائم للتسلط والخداع والمكر وهو بحاجة دائمة إلى أشخاص يسمون بالعبيد العميان يدينون بالولاء للنرجسي، وبطريقهم يسعى إلى مد نفوذه إلى ضحاياه، ووسيلة النرجسي في استقطاب عبيده بالأحاديث الكاذبة، فالكذب عند النرجسي وسيله يتبعها في كل أحاديثه ومن دون سبب، وتسمى أحاديث النرجسي الكاذبة بالكذب القهري وهو حالة يستلزمه الحوار، حتى لو لم تكن حاجة للكذب، لأن النرجسي يريد بكذبه تشويه الحقيقة، وإذا ما واجهه أحد بكذبه عمد إلى نفي الحقيقة أو التهرب من موضوع الحوار(فرويد ١٩٨١ ص:٦٩).

- النرجسية والحب:

ترتبط النرجسية بالتملك، من هنا يتحول الحب عنده إلى وسيلة للتملك، والحب عند النرجسي خضوع تام من قبل الآخر، ولهذا يكون حبه من خلال ظلال مرضية قائمة على الوهم والخيال، مما يسوغ له الميل إلى التملك ولاسيما الحبيبة أو الزوجة أو الولد، فتملك الولد باسم الحب يفضي إلى اعتباره وعاء جديداً يصب في الأب كل تجاربه وأمنياته، فيما يشبه إسقاط حياة الأب على حياة الولد، وعليه يشعر الشخص الذي وقع عليه الحب النرجسي أنه مقيد بقيود ثقيلة نسجت بخيوط الحب، وعليه أن يفكر بعقل والده ويتصرف ليحقق أهدافاً يخططها شخص غيره.

- ــ الخاتمة والنتائج:

نظر بعض الباحثين إلى مصطلح النرجسية الذي قدمه فرويد في مقالته (مقدمة في النرجسية)

على أنه مفهوم صعب فقال جونز: "النرجسية محيرة ومضللة" وقال فرويد نفسه: إن النرجسية عمل صعب وتحتوي على كل علامات التشويه المتماثلة.

لا شك أن المفهوم السيكلولوجي للنرجسية قد تفتق عن مباحث سيغموند فرويد من خلال أبحاث نشرها ما بين عامي ١٩٠٥ وعام ١٩١٤، وفي منتصف القرن العشرين أخضع النفسانيون مباحث فرويد في هذا المجال للمراجعة فذكر هارتمان أن النرجسية كما وصفها فرويد شحنة وجدانية لا تتعلق بالأنا بمقدار تعلقها بالذات، وأن تلك الشحنات متعلقة بالفرد وليس في الموضوع، لذا فإن المفهوم الفرويدي للنرجسية قد أثار كثيراً من المشكلات، ذلك لأنه لم يكن متصلاً بمرحلة النمو المتأخر للأنا، كما أن ذلك المفهوم أخفق في رسم العلاقة بين النرجسية والأنا الأعلى، والشبيقية، كما أن هنالك مشكلات نجمت عن الفروق التي تحدث عنها فرويد في مناسبات عدة بين النرجسية الأولية والثانوية، إذ النرجسية الأولية ما هي إلا تركيز الطاقة النفسية لليبيدو، وأما النرجسية الثانوية فهي فلا تتحقق إلا بعد تطور الأنا، ومن هنا لم يكن التفريق بين النرجسية الأولية والثانوية غير فعال، ورأى جاكبسون أن مفهوم النرجسية يمكن أن يطلق على أكثر من التفريق بين النرجسية الأولية والثانوية، ليبقى محافظا على دلالته المتصلة بحب الذات، ويشير مور إلى أن مراحل النرجسية التي حددها فرويد بالأولية والثانوية غامضة إذا ما اتصلت بظواهر أخرى كالماسوشية والتقمص وحب الموضوع، وذكر ليفين أن النرجسية ما هي سوى تعبير تجريدي يخص علم نفس الطفولة والعصاب والنوم والحب، في حين أن النرجسية تقبع وراء الحلم والاكتئاب والزهو وبعض الأعراض الجسمانية، وهذا كله لا يقلل من أهمية آراء فرويد فيما يخص مصطلح النرجسية لكونه مفهوما نظريا يشكل استكمالا لنظرية الليبيدو.

- المصادر والمراجع:

- ابن الأثير الجزري١٩٠٦م (أسنى المطالب في مناقب سيدنا علي بن أبي طالب) نشر في القاهرة.
- البحيري، عبد الرقيب ١٩٩٤م (الشخصية النرجسية) ط١ دار المعارف بمصر
- البدري ٢٠١٢م (نزهة الأنام في محاسن الشام) تحقيق منذر الحايك ط١ الناشر صفحات للدراسات
- ابن البيطار ١٩٩٢م (الجامع في الأدوية الأغذية) ط١ دار الكتب العلمية بيروت.
- ابن دحية ١٩٥٥م (المطرب من أشعار أهل المغرب) تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرين دار العلم بيروت.
- ابن دريد (جمهرة اللغة) تحقيق رمزي بعلبكي ط١ دار العلم للملايين بيروت بلا تاريخ
- الدينوري، أبو حنيفة ١٩٧٤ م (كتاب النبات) تحقيق برنهاد لفين نشر دار فرانز شتاينر.
- ابن الرومي٢٠٠٣م (ديوانه) تحقيق حسين نصار ط٣ دار الكتب القومية بالقاهرة
- الزملكاني ٢٠٠٣م (غاية المحصل شرح المفصل) ط١ تح أسماء بنت مُحَّد الحبيب ط
- سلامة، أمين ١٩٨٨ (الأساطير الرومانية واليونانية) ط مؤسسة العروبة للطباعة .
- سليمان، مظهر ٢٠٠٠ م (أساطير من الغرب) ط دار الشروق بالقاهرة.
- ابن سيده ١٩٩٦ م (المخصص) ط١ نشر دار إحياء التراث العربي بيروت
- السيوطي (المزهر) تحقيق المولى وإبراهيم والبجاوي ط المكتبة العصرية بيروت.
- ابن شاهين ١٩٨٦م. (نفسير الأحلام) ط بيروت
- عسكر، عبد الله ٢٠٠٩ م (النرجسية في التحليل النفسي) مجلة العلوم النفسية ع٢٣ العام .
- غرانبرغر، لبيلا ٢٠٠٠م (النرجسية ـ دراسة نفسية) ترجمة وجيه أسعد وزارة الثقافة دمشق.
- فرويد ١٩٨١م. (أفكار لأزمنة الحرب والموت) ترجمة سمير كرم دار الطليعة
- ابن منظور ١٩٩٧ م (لسان العرب) ط١ دار صادر بيروت.
- نركسوس (ميثولوجية) ويكيبيديا الموسوعة الحرة (الشابكة).
- أبو نواس ١٩٨٨م (ديوانه) تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي دار الكتاب العربي بيروت.
- الوأواء الدمشقي١٩٩٣ م (ديوانه) تحقيق سامي الدهان دار صادر بيروت.
- ولد محند ٢٠١٠ م (التوازن بين النرجسية والماسوشية) رسالة ماجستير مقدمة للمركز الجامعي بالبويرة.

المراجع الأجنبية:

1-LOWEN :ALEXADER(1997) NARCISSISM: DENIAL OF THE TRUE SELF. NEW YORK.

2-FREUD SIGMUND(1914) . ON NARCISSISM AN INTRODUCTION.

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف/ ٢٠١٨

الاتجاه الديني والأخلاقي في نقد ابن وكيع التنيسي

د. حمود يونس*

شغلت قضية العلاقة بين الشعر والدين والأخلاق البيئات الثقافية على اختلاف شرائحها منذ العصر الجاهلي وحتى يوم الناس هذا، ولم يقتصر الاهتمام بهذه القضية على نقاد الشعر فقط، بل تجاوزهم إلى طوائف أخرى كثيرة من المهتمين بالأدب شعره ونثره، كالخلفاء والصحابة وعلماء الدين والرواة واللغويين وغيرهم، فتنوعت الآراء، وتعددت الاتجاهات، وتباينت وجهات النظر، وهذا كله بسبب أهمية الشعر في حياة القوم، وأثره البالغ في تنمية عقولهم، وبناء أفكارهم، وتوجيه سلوكهم.

وارتبطت هذه القضية ارتباطا وثيقا بوظيفة الشعر، فانقسم المهتمون بها إلى **فئتين**: **الأولى** ترى أن وظيفة الشعر أخلاقية ودينية بالدرجة الأولى، وتؤكد على ضرورة انسجام الشعر مع المثل العليا، وتوافقه التام مع الأخلاق الحميدة، وعدم خروجه على المبادئ الدينية، وتعاليم الشريعة، وهؤلاء هم القيّمون على الدين وتعاليمه، ودعاة الأخلاق كالنبي – ﷺ- والخلفاء الراشدين والصحابة وعلماء الدين ومن إليهم[(١)]، **والفئة الثانية** تركز على الوظيفة الفنية والجمالية للشعر، وتفصل فصلا حادا بين الشعر من جهة، والدين والأخلاق من جهة أخرى، ومعظم هؤلاء من نقاد الشعر من أمثال: أبي بكر الصولي[(٢)]، وقدامة بن جعفر[(٣)]، والقاضي الجرجاني[(٤)] وسواهم، وهذا أدى بالضرورة إلى ظهور مقاييس نقدية جديدة أخذت تقوّم الإبداع الشعري اعتمادا على مدى انسجامه مع الدين، وتوافقه مع الأخلاق.

ولكن هذه القسمة ليست حادة إلى الدرجة التي قد يتوهم فيها متوهِّم، أو يظن ظانّ، أن كل فئة من هاتين الفئتين قد انغلقت على نفسها انغلاقا تاما، بحيث لا نجدها تخرج في بعض آرائها

* أستاذ مساعد في جامعة دمشق قسم اللغة العربية.

(١) انظر مثلا: الإسلام والشعر: ٣٠ وما بعدها. و(الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري): ٤١ وما بعدها. و(الدين والأخلاق في الشعر): ٦٣ وما بعدها.

(٢) انظر: أخبار أبي تمام: ١٧٢.

(٣) انظر: نقد الشعر: ١٩.

(٤) انظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٦٣-٦٤.

ومواقفها على الطابع العام الذي يميزها من الفئة الأخرى، وهذا يعني أننا قد نجد بين أعلام الفئة الأولى من ينظر إلى الشعر بعين الفن أحيانا ، ويهتم بالوظيفة الفنية للشعر، وإن كان ذلك على قلة، وفي المقابل فإننا قد نجد بعضا من رجالات الفئة الثانية يلتفت إلى الجانب الديني في الشعر، ويهتم بوظيفة الشعر الأخلاقية، ولا يبيح للشاعر الخروج على الدين أو القيم والفضائل، وهذا ما سنراه عند ابن وكيع التنيسي.

وكان لهذه القضية أثرها الواضح في المصطلح النقدي، إذ بدأت تظهر في الساحة النقدية مصطلحات ومفهومات جديدة مستمدة من المعجم الديني والأخلاقي، وأخذ النقاد والمهتمون عموما يصفون أشعار الشعراء بأوصاف دينية أو أخلاقية جديدة لم تكن متداولة أو شائعة في البيئات النقدية من قبل، كقولهم: أهتك، وأفجر[١]، وأشرف[٢]، وهذا بيت فيه زندقة[٣] ونحو ذلك، وأخذ الحديث عن مصطلحي الصدق والكذب – وهما مفهومان أخلاقيان في الأصل– وعلاقتهما بالجانبين الديني والأخلاقي ينتشر انتشار النار في الهشيم، واتُّهم كثير من الشعراء بالكذب في بعض أشعارهم، لأنهم خالفوا الواقع، أو ابتعدوا عن الحقيقة فيما قالوه[٤].

كما أخذ بعض النقاد يربط ما بين سلوك الشاعر ومعتقده ومدى التزامه الديني والأخلاقي من جهة، وشعره الذي ينتجه من جهة أخرى، وحاول بعضهم أن يسقط هذا الشاعر أو ذاك، ويقلل من قيمة شعره نظرا لعدم التزامه الديني أو الأخلاقي، وكانت تهمة الخروج على الدين وعدم

---

[١] من ذلك مثلا ما روي عن المكتفي بالله أنه سأل: أي أبيات الشعر **أهتك وأفجر** قائلا؟ فقال له يحيى بن علي: لا أعرف مثل قول أبي نواس:

ألا سقّني خمرا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سراً إذا أمكنَ الجهر

انظر: الموشح: ٤٤٤.

[٢] من ذلك مثلا ما ذكره الصاحب ابن عباد عن بيت للمتنبي يقول:" ومن افتخاره بنفسه، وما عظّم الله في عينه من قدره قوله – يعني المتنبي– :

أنا عينُ المسوَّد الجحجاحِ هيّجتني كلابُكم بالنباح

ثم يتساءل قائلا:" ولا أدري أهذا البيت **أشرف** أم قول الفرزدق:

إن الذي سَمَكَ السماءَ بنى لنا بيتاً دعائمُه أعزُّ وأطولُ

بيتاً زرارةُ مُحْتَبٍ بفنائه ومجاشعٌ وأبو الفوارس نهشلُ

انظر: الكشف عن مساوئ المتنبي: ٢٤٤.

[٣] من ذلك مثلا وصف بيت لزهير بن أبي سلمى بالزندقة وهو قوله:

رأيتُ المنايا خبطَ عشواءَ مَنْ تُصبْ تُمِتْهُ ومَنْ تُخطئْ يُعَمَّرْ فيهرمِ

انظر: الموشح: ٦١.

[٤] انظر الحديث عن قضية الصدق والكذب في الشعر في كتاب: الموازنة في النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري: ١٧٨وما بعدها.

الالتزام بالقواعد الأخلاقية، من التهم التي شاعت وانتشرت، وكان لها تأثيرها الكبير في إسقاط الشعراء، والحط من قيمة أشعارهم، وهذا ما حدث مع أبي نواس وأبي تمام والمتنبي وغيرهم كثير.

ويعد ابن وكيع التنيسي من النقاد الذين أدلوا بدلوهم في هذه القضية، وكانت له آراؤه المختلفة، ومواقفه المتباينة، بل والمتناقضة أحيانا، وهذا ما نجده مبثوثا في مواضع متفرقة من كتابه (المنصف) الذي حاول فيه أن ينصف المتنبي من خصومه، وسنسعى في الصفحات المقبلة أن نعرض آراء الرجل في هذه المسألة لنتبين رأيه فيها، وحقيقة موقفه منها.

أولا- تجليات الموقف الديني في نقد ابن وكيع:

يتضح في نقد ابن وكيع شعر المتنبي خاصة، وأشعار غيره من الشعراء عامة، تمسكه بما أقره الدين الإسلامي من تعاليم ضبطت أقوال الناس، ونظمت سلوكهم وأفعالهم، والتزامه بالمبادئ الدينية التي جاء بها القرآن الكريم، وأكدتها السنة النبوية الشريفة، ولا يسمح للشاعر أبدا أن يخرج في شعره على تلك التعاليم، أو يتجاوز تلك المبادئ مهما كانت أسبابه، أو تنوعت أعذاره، أو اختلفت دوافعه، وعلى الشاعر أن يكون مهذبا في أقواله، لبقا في تعبيراته، وعليه أن يقول فيحسن القول، ويعبر فيجيد التعبير، بما ينسجم مع أصول الدين الحنيف وتعاليمه، وأي خروج على ذلك، أو تجاوز في الحديث عن القضايا الدينية المختلفة، هو بمثابة الخطأ الذي يُحاسَب عليه الشاعر، والسيئة التي تُسجَّلُ عليه في جملة ما يُسجل من مساوئه، وما يُحصى من عيوبه، والتي تؤثر تأثيرا سلبيا في تقويم شعره، وفي تحديد مكانته، وتعيين رتبته بين أقرانه من سابقيه أو معاصريه، أو المتأخرين عنه من الشعراء.

وانسجاما مع هذه الرؤية التي تبناها ابن وكيع في نقده، وانطلاقا من موقفه الذي لا يبيح فيه للشاعر أن يخرج على حدود الدين، وتعاليم الشريعة، نجده يأخذ على المتنبي كثيرا من الأبيات التي أساء فيها للدين، ولم يلتزم فيها بأصول الشريعة، ولم يتقيد فيها بالقوانين الدينية، فمن ذلك قوله:

يا بدرُ إنكَ والحديثُ شجونُ ... مَنْ لم يكنْ لمثالِهِ تكوينُ

لَعَظُمْتَ حتى لو تكونُ أمانةً ... ما كان مؤتَمَناً بها جبريلُ

يقول:" أرجو ألا يكون هذا القول صدرَ منه عن فساد نيّة، ونحن نسأل الله تعالى الإعاذة من فتنة القول، كما نسأله الإعاذة من فتنة العمل، لأن هذا البيت قد خوّنَ فيه مأمونا جعله الله واسطةً في أمانته، ورضيه أمينا على رسالته.

وقد أخذ هذا المعنى من ابن أبي فَنَن من أبيات مجنَ فيها:

......

والله لــو أنّ جــبريلاً تضــمّنَ لي نفســي لَمَـا وثقَـتْ نَفْسـي بجبريـلِ"[١]

فمثل هـذا الشعر مرفوض، لأن فيه إساءة واضحة إلى جبريل ناقل الوحي الإلهي إلى الرسل، وتخوينا جليا له، وهذا ما لا يجوز أن يكون، ولا يمكن أن يُسمح به أبدا.

ويورد ابن وكيع في غير موضع من منصفه أبياتا من شعر المديح عند المتنبي، خرج فيها على الدين، وتجاوز أسس الفضيلة والأخلاق، فيقف منها موقف المناهض والرافض، ومعلوم أن للمدح أصولا عامة معروفة، وأعرافا متبعة، وقواعد معمولا بها، وضوابط ينبغي الالتزام بها، كما أن له ألفاظه ومعانيه وطرائقه وأساليبه، ولكل شريحة من شرائح المجتمع نمط خاص من أنماط المديح يصلح لها ولا يصلح لغيرها، ويليق بها ولا يليق بسواها، فمدح الخاصة كالملوك والأمراء والقادة ونحوهم، يختلف عن مدح عامة الناس وبسطائهم وأصحاب المهن ومن إليهم، ومدح الأقارب والأهل والخلان، يباين مدح الأباعد والغرباء ومن لا تربطنا بهم روابط قرابة، أو تصلنا بهم صلة نسب، وهو في ذلك كله – أعني المدح– ينبغي أن ينسجم مع تعاليم الدين، ويتفق مع المبادئ الأخلاقية برأي ابن وكيع.

ومن هنا فهو يرى أن قول المتنبي مادحا:

فَخُـذا مـاءَ رِجلِـهِ وانْضَـحا في الـ مُـــــدْنِ تَأْمَـــــنْ بَوائِـــــقَ الزّلْـــــزالِ

"مدح غير مستعمل، يصلح أن يكون من أوصاف الأنبياء والصالحين"[٢]. فمثل هذا المدح المتجاوز لا يليق إلا برتبة الأنبياء والصالحين، ولا يليق بمن هم دونهم، أو أقل منهم.

وفي موضع آخر يذكر ابن وكيع قول المتنبي في المديح:

هـذا الـذي خلَـتِ القـرونُ وذِكـرُهُ وحديثُـــــهُ في كتبهـــــا مشـــــروحُ

ثم يقول:" هذا يحسُن أن يُمدح به نبي أو إمام، وأن تبشر به الكتب قبل مبعث هذا أو ظهور هذا، وكقول مروان بن أبي حفصة:

ولـــدتُمُ خـــيرَ مهـــديٍّ وأكرمَـــهُ مهـديًّا القـائمَ الموصـوفَ في الكتـبِ

فأما في مدح أمير من الأمراء، فكان الجيد أن يقول:" تخلو القرون" فيكون المعنى: أنه قد سَنَّ سَننا أو سُننا تخلو القرون معها، وحديثه في كتبها مشروح لحسنه، وقد أخذ هذا من مروان وقصّر، فالأول أولى بشعره"[٣].

وثمة مثال آخر مشابه وهو قول المتنبي مادحا:

---

[١] المنصف: ٥٥٧.

[٢] المنصف: ٤٧٦.

[٣] المنصف: ٣٠١.

لو لمْ تكنْ من ذا الورى اللّذْ منكَ هو   عَقِمَتْ بمولِدِ نسْلِها حواءُ

يقول ابن وكيع:" وبيت أبي الطيب فيه تجاوز، فأين به عن الأنبياء والأشراف والصالحين"(١)، ويورد الصاحب بن عباد هذا البيت موجها له نقدا ساخرا ولاذعا، يقول:" وله – يعني المتنبي– وقد غاص، فأخرج جندلة قوله: (وذكر البيت) وأنا أقول: ليت حواء عقِمَتْ ولم تأت بمثله، بل ليت آدم أجْفَرَ(٢) ولم يكن من نسله"(٣).

فهذه المبالغات وأمثالها مما نجده في شعر المتنبي، وتلك الأوصاف التي يسبغها على ممدوحيه، مرفوضة من قبل ابن وكيع، وهي لا تجوز ولا ينبغي أن تقال، لأنها لا تليق بالممدوحين من الأمراء والقادة ونحوهم، وهي أليق بمدح الأنبياء والصالحين ومن إليهم.

ويورد ابن وكيع قول المتنبي في المدح أيضا:

يا أيها الملكُ المصَفَّى جوهراً   مِنْ ذاتِ ذي الملَكوتِ أسْمَى مَنْ سَمَا

نورٌ تظاهَرَ فيكَ لاهوتِيُّهُ   فتكادُ تعلمُ عِلْمَ ما لنْ يُعلَما

ثم يقول معلقا:" هذا مدح متجاوز، وفيه قلة ورع، وتركٌ للتحفظ، لأنه جعله من ذات الباري، وذكر أنه قد حل فيه نور لاهوتي، ثم قال بعد هذا كله "فيكاد يعلم" فأتى بلفظ المقاربة، ولم يطلق عليه علم الغيب"(٤).

فمثل هذا المديح مرفوض من قبل ابن وكيع، وهو لا يجوز البتة، ولا ينبغي للشاعر أن يذهب هذا المذهب، أو ينحو هذا النحو في المدح، لأن فيه إساءة واضحة للذات الإلهية، وذلك عندما جعل الشاعر نور الإله يحل في ممدوحه، وهذا يعني امتلاك الممدوح بعضا من الصفات الإلهية، ولعل مما يعطي العذر للمتنبي في مثل هذا المدح، ويخفف من حدة مبالغته، تقييده لمعنى علم الغيب عند الممدوح في الشطر الثاني من البيت الثاني، فقد قيد المعنى بالفعل "يكاد"، وهو ما نبه عليه ابن وكيع، إلا أنه لم يشر إلى فائدة ذلك في أداء المعنى في البيتين، فمثل هذا التقييد بـ "كاد" أو ما يجري مجراها، هو مما يخفف من المبالغة في المعاني، ويجعلها قريبة ومقبولة، وهذا ما ذهب إليه جمهور النقاد، عندما رأوا أن المبالغة ينبغي أن تُقيد بـ "كاد" أو ما يجري مجراها حتى تكون مقبولة، وهو ما سنفصل القول فيه لاحقا.

---

(١) المنصف: ٤٨٧. واللذ: لغة في الذي.
(٢) أجفر عن المرأة: انقطع عنها.
(٣) الكشف عن مساوئ المتنبي: ٢٤٥.
(٤) المنصف: ١٢٨.

ويوازن ابن وكيع بين بيت المتنبي السابق، وبيتين آخرين، أولهما لأبي علي البصير وهو قوله:

وكيف يجوزُ أنّ على أديبٍ   لطيفِ الحسّ تطّلعُ الغيوبا

وثانيهما لابن الرومي وهو قوله:

جمالٌ وإفضالٌ وظرفٌ ونجدةٌ   ورأيٌ يُريهِ الغيبَ لا رجمُ راجِمِ

ثم يقول مبينا أن ما أتى به هذان الشاعران هو المذهب الصحيح في المبالغة، فهما لم يبالغا في المديح مبالغة المتنبي :" فهذا مذهبهم في المبالغة، على أنهم لم يعطوا الممدوحين الدرجة التي أعطاها أبو الطيب هذا الممدوح، فكيف قنع له بأن يمنعه ما قد دفعه غيره؟ إن كان تورّع فورعه عما قال فيه أولى به"[١].

وكما أن للمديح – برأي ابن وكيع – أصولا وأعرافا وتقاليد وضوابط، وخاصة فيما يتعلق بالجانب الديني وضرورة مراعاة التعاليم الدينية وعدم الخروج عليها في معاني المديح المختلفة، فكذلك للغزل أصوله وأساليبه وطرائقه وضوابطه التي ينبغي على الشاعر مراعاتها، فيتجنب المساس بالأمور الدينية، أو الإساءة لتعاليم الدين وتوجيهاته، فهو يورد قول المتنبي في الغزل:

يترشَّفْنَ من فمي رشَفاتٍ   هنَّ فيه أحلى من التوحيدِ

ثم يقول:" هذه ألفاظ فيها قلة ورع، وامتهان للدين لا أحب له استعمالها"[٢].

فابن وكيع يرى أن في ألفاظ هذا البيت قلة ورع، وامتهانا للدين، ولذلك فهو لا يحب أن يستعملها المتنبي في شعره، وذلك لأن فيها إساءة للدين.

وينقل العكبري عن ابن القطاع في شرح هذا البيت قوله:" ذهب كثير من الناس إلى أن لفظة أفعل من كذا توجب تفضيل الأول على الثاني في جميع المواضع وذلك غلط، والصحيح أن (أفعل) يجيء في كلام العرب على خمسة أوجه: .... والثاني: أن يكون الأول من جنس الثاني، ومحتملا للحاق به، وقد سبق للثاني حكم أوجب له الزيادة بالدليل الواضح فهذا يكون على المقاربة في التشبيه لا التفضيل، نحو قولك: الأمير أكرم من حاتم، وأشجع من عمرو، وبين المتنبي من هذا القبيل، أي: يترشفن من فمي رشفات هن قريب من التوحيد"[٣].

وقد يكون في هذا التأويل شيء من التمحل والتعسف، وذلك لأن ما قبل اسم التفضيل (أحلى) وهو رشف الريق، ليس من جنس ما بعده وهو (كلمة التوحيد)، وحتى لو قبلنا تأويل ابن

---

(١) المنصف: ١٢٩.

(٢) المنصف: ١٤٦. وبيت المتنبي في ديوانه بشرح العكبري: ٣١٥/١.

(٣) ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ٣١٥/١.

القطاع، وهو أن المتنبي يريد: يترشفن من فمي رشفات هن قريب من التوحيد، لبقي في المعنى شيء من الإساءة الدينية، التي رفضها ابن وكيع، ولم يقبلها.

ويورد القاضي الجرجاني بيت المتنبي في معرض دفاعه عنه، ضد من اتهموه بضعف العقيدة، ورقة الدين، مبديا استغرابه الشديد، واستنكاره الحازم، لمواقف أولئك الذين يكيلون بمكيالين، ويزنون بميزانين، فيؤاخذون هذا الشاعر، ويسامحون ذاك، ويحتملون لهذا إساءته، ولا يحتملون لغيره، يقول:" والعجَبُ ممن يُنقص أبا الطيب، ويغض من شعره، لأبيات وجدها تدل على ضعف العقيدة، وفساد المذهب في الديانة، كقوله:

يترشفن من فمي .... (البيت)

وقوله: .....

وهو يحتمل لأبي نواس قوله:

قلـــتُ والكـــاسُ علـــى كـــ ـــــــــفَّيَّ تَهـــــوي لالتثـــــــامي
أنا لا أعـــــــرفُ ذاكَ الـــــــ ـــــــــيومَ في ذاكَ الزّحـــــــــامِ

وقوله: .....

فلو كانت الديانة عارا على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر، لوجب أن يُمحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويُحذف ذكره إذا عُدّت الطبقات .... ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر"[١].

فالقاضي الجرجاني يقرر بوضوح شديد لا لبس فيه ولا غموض، أن الدين لا علاقة له بالشعر، وليس مطلوبا من الشعر أن يكون منبرا للحديث عن الدين والعقيدة والأخلاق، وليس مطلوبا من الشاعر أن يكون واعظا أو خطيبا أو مرشدا، وهذا يعني أن وظيفة الشعر عنده تختلف اختلافا بيّنا عن وظيفة الدين، ومن ثم فإن مهمة الشاعر تختلف عن مهمة عالم الدين، أو خطيب المسجد، أو المصلح الاجتماعي.

ويذكر الحاتمي اعتراض علي بن هارون على المتنبي في بعض شعره، حين يقول له:" أخبرني أمسلمٌ أنتَ حين تقول: .... وحين تقول: يترشفن من فمي...(البيت) ولم يذكر أبو الطيب عن هذا جوابا – يقول الحاتمي – فأحببتُ تسكين جأشه فقلت: ما أحسن ما قال المجنون:

وإني إذا صَـلَّيْتُ وَجَّهْـتُ نحوَهـا بـــوجهي وإنْ كـــانَ المصَـــلَّى ورائيـــا

ثم تدارك هذا فقال:

---

[١] الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٦٣-٦٤.

ومــا بيَ إشْــراكٌ ولكــنّ حبَّهــا   كعَظْمِ الشَّجا أعيا الطبيبَ المداويا

أُصلّي فمـا أدري إذا مـا ذكرْتُها   أثنتــين صــلّيْتُ الضُّــحى أم ثمانيــا

فقال أبو الطيب: في هذا معنى لطيف، فقلت: إنه كان لا يحصِّل ما يصلي شغلا بحبها، فكان يعدُّ الركعات فإذا عدَّ اثنتين انبسطت إصبعاه فتخيلهما ثمانية"[١].

فهنا نجد أن الأمر وصل بعلي بن هارون إلى درجة التشكيك بإسلام المتنبي، وذلك بسبب أبيات قالها في شعره، لا تتفق مع الدين، والغريب أن المتنبي لم يدفع عن نفسه هذه التهمة الخطيرة، ولم يبين وجهة نظره في أبياته التي ذكرها الرجل معترضا عليه، واكتفى بالصمت المطبق على ذمة الحاتمي، الذي هبَّ لنجدة أبي الطيب، والتخفيف عنه، فاستشهد له بأبيات لمجنون ليلى قيس بن الملوح، التي يخرج فيها على الدين خروجا فيه لطف ودعابة وخفة روح، وهذا يعني أن النقاد قد يبيحون للشاعر الخروج على الدين في بعض شعره، إذا اتبع طرائق لا تخلو من شيء من الظَّرف واللطف والدعابة، وتبتعد عن الإساءة الصريحة والجافة.

وهذا قريب مما ذهب إليه ابن وكيع عندما وازن بين بيت المتنبي (يترشفن من فمي....)، وبيتين لابن المعتز، مفضلا بيتي ابن المعتز على بيت المتنبي بقوله:" وأحسن من هذا – يعني بيت المتنبي – وأبعد من الإثم، قول ابن المعتز:

يقــولُ العــاذلونَ تَسَــلَّ عنهــا   وطَــفِّ عليــلَ قلبــكَ بالسُّــلُوِّ

وكيــفَ وقُبلــةٌ منهــا اختلاســاً   ألــذُّ مــن الشــماتةِ بالعــدوِّ"[٢]

فهو يرى أن بيتي ابن المعتز أبعد من الإثم، من بيت أبي الطيب، ولهذا فهما أحسن منه، فابن المعتز لم يسرف في تجاوزه كثيرا، بل جعل اختلاس القبلة من محبوبته، أشهى وألذ من الشماتة بالعدو، وهذا معنى فيه لطف وخفة روح.

ويحلو لابن وكيع في موضع آخر، أن يقرن بيت المتنبي ببيت آخر له وهو قوله:

كــلُّ شــيءٍ مــن الــدماء حــرامٌ   شُــرْبُهُ مــا خــلا دمَ العُنقــودِ

ويرى أن تحليل الدم في هذا البيت بمنزلة قوله:" يترشفن من فمي.... البيت

كله يدخل في قلة الورع"[٣]. وقلة الورع هي بسبب إباحة المتنبي شرب الخمرة عندما حلل شرب دم العنقود، وهو يعني الخمرة على سبيل الاستعارة، وهذا ما لا ينسجم مع القوانين الدينية التي حرمت شرب الخمرة.

---

[١] الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره: ١٢٢-١٢٣.

[٢] المنصف: ١٤٦.

[٣] المنصف: ١٤٨.

والتزام الشاعر بالتعاليم الدينية وضرورة مراعاتها في شعره، لا يقتصر – من وجهة نظر ابن وكيع– على المديح أو الغزل فقط، بل يمتد ليشمل كل ما يقوله الشاعر، وعليه ألا يخرج في شعره جميعا على قوانين الدين، وضوابط الأخلاق، وأي خروج على ذلك هو مما يسيء إليه، ويقدح في شعره، ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره ابن وكيع عن بيتين للمتنبي أولهما قوله:

وأخٍ لنا بعَثَ الطّلاقَ أَلِيَّةً ... لأُعَلِّلَنَّ بهذهِ الخُرطومِ

يقول:" فهذا فارغ، وقال يليه:

فجعلتُ ردّي عِرْسَهُ كفّارةً ... مِنْ شُرْبِها وشرِبْتُ غيرَ أثيمِ

فَفَقِهَ أبو الطيب في هذا البيت فقها غير إسلامي، لأنه ذكر أن حالفا حلف عليه بالطلاق ليشربنَّ الخمر، وجعل ردَّه عِرسهُ إليه كفارة ذنبه في معصية كان اجتناب الحالف عليها، واجتناب ما نهى الله عز وجل عن شربه أولى بمذهب المسلمين"[(١)].

فابن وكيع يرى أن على المتنبي أن يجتنب شرب الخمرة مهما كانت الأسباب أو اختلفت الدوافع، وذلك نظرا لحرمتها إسلاميا، بينما أحلّ المتنبي لنفسه شربها حتى لا يقع طلاق المرأة من زوجها، وهذا ما لم يره ابن وكيع صحيحا أو جائزا.

ويأتي ابن وكيع على ذكر بيت المتنبي الذي يقول فيه:

زعيماً للقَنا الخَطّيِّ عَزْمي ... بسَفْكِ دمِ الحواضِرِ والبَوادي

ثم يقول:" وهذا يدل على قلة رأفة ودين، لأنه لم يقل: دم المشركين ولا المنافقين، ورأى قتل العباد؛ غويِّهم ورشيدِهم، وذميمهم وحميدهم بغير جناية، وهذا لا يدخل في العدل، ولا يحسنُ في العقل، وقد سبقه إلى هذا القبيح أبو دلف، فقال:

وأحسَنُ من نزواتِ الصِّبا ... إذا ما اللبيبُ أطاعَ اللبيبا

رُكوبُ الجِيادِ وطَيُّ البلادِ ... وقتلُ العبادِ شعوباً شعوبا

ولا خير في المعنيين فيُشتغل بهما"[(٢)].

فابن وكيع ينكر على أبي الطيب تعميمه القتل على الناس جميعا حواضرهم وبواديهم من دون تمييز، ومن دون وجه حق، ويرى أن ذلك يدل على قلة رأفة، وقلة دين، وذلك لأن الدين عندما شرّع القتل، وضع له ضوابط تحكمه، وقوانين ينبغي الالتزام بها، تعالى:" ولا تقتُلوا النفس التي حرَّم الله إلا بالحق"[(٣)]، ولذلك لا ينبغي أن يُقتَل إلا من يستحق القتل شرعا ودينا، وأما فكرة القتل

---

(١) المنصف: ٢٦١-٢٦٢. والبيتان في ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: ٤/٤٦-٤٧.
(٢) المنصف: ٣٤٦.
(٣) الإسراء/٣٣.

العشوائي التي لا ضابط لها، كما في بيت المتنبي، وفي بيتي أبي دلف اللذين وجدهما ابن وكيع أسبق من بيت أبي الطيب في القبح، فهي فكرة مرفوضة دينيا وأخلاقيا، وهي إثم يستحق العقاب، ومعصية تستوجب المساءلة.

ويرى ابن وكيع أن الشاعر إذا افتخر في شعره، فيجب عليه ألا يبالغ كثيرا في فخره، بحيث يتجاوز حدود الدين في المعاني التي يتعرض إليها، ويسيء إلى أصول الشريعة وتعاليمها، ومن هنا فقد أخذ على المتنبي قوله مفتخرا:

أيَّ محلٍّ أرتقي ... أيَّ عظيمٍ أتّقي

وكلُّ ما خَلَقَ اللهُ ومـا لم يَخْلُقِ

مُحْتَقَرٌ في هِمَّتي ... كَشَعْرَةٍ في مَفْرِقي

يقول:" هذه أبيات فيها قلة ورع، احتقر ما خلق الله عزّ وجلّ، وقد خلق الأنبياء والملائكة والصالحين، وخلق الجن والملوك والجبارين، وهذا يجاوز في العجب الغاية، ويزيد على النهاية، وقد تهاون بما خلق وما لم يخلق، فكأنه لا يستعظم شيئا مما خلق الله، وهو من خلْقِ الله عز وجل، الذي جميعه عنده كشعرة في مفرقه، وهذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن حدّ الكِبْر، إلى حد الكفر"[١].

فابن وكيع يرى أن أبا الطيب بغلوه الشديد في الفخر بنفسه قد تجاوز كل حد، حتى وصل به الأمر إلى درجة الكفر، من احتقاره لكل ما خلق الله وما لم يخلق بعد، وهذا ما ذهب إليه كذلك العكبري شارح ديوانه الذي رأى أن الكفر قد لزمه "باحتقاره لخلق الله، وفيهم الأنبياء والمرسلون، والملائكة المقربون"[٢].

ولعل مما يشفع للمتنبي مبالغته الزائدة في هذه الأبيات، وغلوه الذي فاق كل حد، أنه قال هذه الأبيات في صباه ارتجالا، كما يذكر العكبري في شرحه، وقد تدفع فورة الشباب، وحماسة الصِّبا، وعُجْبُ الفتى بنفسه، الشاب إلى أن يقول ما لا ينبغي أن يقال، ويفعل ما لا يجوز فعله، متجاوزا في ذلك حدود الدين وأعراف الشريعة، والقيم الاجتماعية المختلفة.

وليس ابن وكيع وحده هو من أخذ هذه الأبيات على أبي الطيب، فقد انتقد علي بن هارون أبا الطيب أيضا في البيتين الثاني والثالث من الأبيات السابقة، وجعلهما من ضمن أبيات أخرى أخذها عليه، لأنه خرج فيها على تعاليم الدين، وأصول الشريعة[٣].

---

(١) المنصف: ٢٠٣.

(٢) ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ٣٤١/٢.

(٣) انظر: الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره: ١٢٢-١٢٣.

والمبالغة برأي ابن وكيع لا ينبغي أن تصل بالشاعر إلى درجة الخروج على الأصول الدينية، مهما كانت مسوغات الشاعر وأعذاره، ولذلك فهو يعترض على أبي الطيب في قوله:

أو كانَ صادَفَ رأسَ عازَرَ سيفُهُ　　في يــومِ معركــةٍ لَأَعْيَــا عيســى

يقول:" هذه مبالغة ما كنت أوثرها له، لأن (عازر) لم يكن مضروب العنق، وإنما كان ميتا، فأحياه عيسى صلى الله عليه"[١].

وفي قوله أيضا:

أو كــان لجُّ البحــرِ مثــلَ يمينِــهِ　　مــا انشــقَّ حــتى جــازَ فيــه موســى

يقول:" وهاتان آيتان من قدرة الله تعالى، تدلان على صحة نبوة مظهرها منه، أفتراه يعتقد أن قدرة الله لا تستولي على قطع عنق عازر إذا صادفه سيف الممدوح، أو لا تستولي على شق البحر لموسى؟ هذه مبالغات تركها الشعراء غير معتقدين لها، ولما تحملهم عليها محبة الجودة في الكلام والتناهي في معاني النظام"[٢].

فابن وكيع ينكر على أبي الطيب مبالغته في البيتين أشد الإنكار، ويرى أن ترك مثل هذه المبالغات والابتعاد عنها أفضل، حتى لا يقع الشاعر في المحظور، ويأتي ما لا ينبغي له أن يأتيه، كما أنه يأخذ عليه جهله بحقيقة أن عازر الذي أحياه عيسى بن مريم بقدرة الله ومشيئته، لم يكن مضروب العنق كما ذهب إلى ذلك المتنبي في بيته الأول، ولا نعتقد أن المتنبي يجهل هذه الحقيقة، ولكن المبالغة دفعته إلى هذا الذي قاله، فهو يريد أن عازر "لو كان قُتل بسيفه في الحرب – أي الممدوح– لعجز عيسى عن إحيائه، وهذا من الإفراط الذي لا يحتاج إليه"[٣].

ثانياً– موقف ابن وكيع من الخمرة وانعكاساتها الأخلاقية:

يبدو أن ابن وكيع كان مغرما بشرب الخمرة، مولعا بتعاطيها، ولذلك فإننا نجده يتحدث عنها حديث الشارب والعارف والمجرب، كيف لا وهو ابن مدينة تنيس التي اشتُهرت بالزرع والشجر والخمر، وكثرة معاصر الخمر، وإذا كانت تنيس مدينة الربيع والخمر، فإن شاعرها ابن وكيع كان شاعر الربيع والخمر[٤]، وسيكون لهذا كله علاقة وثيقة بموقفه من المتنبي، ومن شعره الذي يتحدث فيه عن الخمرة، وعن العلاقة السيئة التي كانت تربطه بها.

---

[١] المنصف: ٢٦٧.

[٢] المنصف: ٢٦٧. والبيتان في ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ١٩٨–١٩٩. وهما من قصيدة في مدح محمد بن زريق الطرسوسي.

[٣] ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ٢/ ١٩٩.

[٤] انظر: ابن وكيع التنيسي– شاعر الزهر والخمر–: ٤–٥. وانظر كذلك الحديث عن شخصية ابن وكيع وتكوينه في: الخطاب النقدي عند ابن وكيع التنيسي. وهي رسالة دكتوراه للطالب: عباس يحيى. إشراف: د. عبد القادر هني. جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها. ٢٠٠٣– ٢٠٠٤م.

وللخمرة علاقة وثيقة بالدين من جهة، وبالأخلاق والفضائل من جهة أخرى، أما عن علاقتها بالدين، فالمعروف أن الخمرة محرمة دينيا، ومنهي عن شربها وتعاطيها، والنص القرآني واضح وصريح في هذا الشأن، يقول تعالى:" يا أيها الذي آمَنوا إنما الخمرُ والمَيْسِرُ والأنْصابُ والأزْلامُ رِجْسٌ من عملِ الشيطانِ فاجْتَنبوهُ لعلّكُمْ تُفْلحون"[1].

وأما عن علاقتها بالأخلاق والفضائل فهي تؤثر في سلوك المرء، وتنحرف به عن الطريق القويمة ولو لبعض الوقت، وتجعله يتصرف تصرفات قد لا تليق، ويقول أقوالا لا يضبطها ضابط العقل، ويمارس أشياء قد لا تصح، ويرى بعضهم أن لها تأثيرات إيجابية على متعاطيها، فهي تجعل من الجبان شجاعا، ومن البخيل كريما، ومن الخجول جريئا، ونحو ذلك مما يتحدث عنه الناس، وينبه عليه المهتمون والمجربون ومنهم ابن وكيع.

وقد تحدث الشعراء عن الخمرة منذ القديم، وأسهبوا في ذلك إسهابا كبيرا، واشتُهر من بينهم شعراء عُرفوا باهتمامهم الكبير بالخمرة فغلبت على جزء غير قليل من أشعارهم، كالأعشى وأبي نواس وغيرهما من الشعراء الذين احتفلوا بالخمرة احتفالا لافتا في أشعارهم، وأخذت حيزا كبيرا من حياتهم، وبيَّن بعض الشعراء بشيء من الفخر والاعتزاز عدم تأثير شربهم الخمرة في حياتهم الشخصية، وفي تمسكهم بالفضيلة ومكارم الأخلاق، فهم لا يسمحون لتلك الخمرة أن تذهب بمروءتهم، وتسيء إلى الفضائل التي يفخرون بالتمسك بها، ومن هؤلاء الشعراء عنترة بن شداد، فقد أورد ابن وكيع بيتيه اللذين يقول فيهما:

فإذا سَكِرْتُ فإنني مُسْتَهْلِكٌ   مالي، وعِرْضي وافرٌ لم يُكْلَمِ
وإذا صَحَوْتُ فما أُقَصِّرُ عن ندىً   وكما عِلِمْتِ شَمائِلي وتَكَرُّمي

ثم ذكر أن حسان بن ثابت أخذ معنى البيتين من عنترة فقال:

ونشرَبُها فتترُكُنا ملوكاً   وأُسْداً ما يُنَهْنِهُنا اللقاءُ

ثم قال معلقا:" فوفّى عنترة الصحو والسكر صِفتيهِما، وأفرد حسان الإخبار عن حال سكرهم دون صحوهم، فقبض ما هو من تمام المعنى، لأنه قد يمكن أن يظنّ ظانٌّ بهم البخل والجبن إذا صحوا، لأن من شأن الخمر تسخية البخيل، وتشجيع الجبان"[2]. فعنترة استوفى الحديث في بيتيه عن سكره وصحوه، وبيّن ما يفعله في الحالتين معا، وإذا به حريص على التمسك بالفضيلة في الحالتين معا، ولا يسمح لنفسه أبدا بأن يساء لعرضه أو شرفه في حالة سكره، وجل ما يستهلكه

(١) المائدة/ ٩٠.
(٢) المنصف: ٣٣.

هو ماله فقط، وإذا صحا من سكره وجدتَه المبادر لكل خير، بينما لم يتحدث حسان في بيته إلا عن حالتهم وهم في وضعية السكر، فإذا بهم سادة أقوياء شجعان لا يهابون الموت، ولا يرعبهم اللقاء.

ويذكر ابن وكيع بيتين للمتنبي يتحدث فيهما عن الخمرة، وهما قوله:[١]

إذا ما شربْتَ الخمرَ صِرْفاً مُهَنَّأً   شربْنا الذي مِنْ مثلِهِ شربَ الكَرْمُ

ألَا حبّذا قومٌ نداماهُمُ القَنا   يُسْقَوْنَها رِيّاً وساقيهِمُ العَزْمُ

ثم يقول:" أما ما ذكره من شرب الشارب الخمر بأنه يشرب من مثل الكرم، فإنه نسي قوله:[٢]

وإنْ تكنْ تغلِبُ الغَلْباءُ عُنْصُرُها   فإنّ في الخمر معنىً ليسَ في العِنَبِ

فجعل العنب لا يلحق الخمر، فكيف يجعل ذلك مثل الماء؟ وهل للماء تسخية البخيل، وتشجيع الجبان، وزوال الهموم، وصحة الجسم؟ هذه فضائل لا توجد في الماء، فكيف يكون الشرب للخمر كالشرب للماء، وقد خبّرَ الله عنها منافع لولا التحريم ما تُرِكَتْ؟ فقد ماثل بين شيئين مختلفين، وبينهما فرق لا يُجهل"[٣].

ويبدو أن ابن وكيع قد فهم بيت أبي الطيب على غير وجهه الحقيقي، وحمَّلَ المعنى فيه أكثر مما يحتمل، فأبو الطيب يريد أنهم لو شربوا هم الخمر خالصة غير ممزوجة بالماء، فإنه سيشرب هو ما يشربه الكرم، وهو يعني الماء ليس غير، وهو لا يريد بهذا أن يجعل الخمر بمنزلة الماء من حيث التركيب والتأثير ونحو ذلك مما فهمه ابن وكيع، الذي نجده يغتنم كل مناسبة، ويستغل كل فرصة تسنح له، للإشادة بفضائل الخمرة، والتغني بمنافعها، فهي تجعل البخيل سخيا، والجبان شجاعا، وتزيل الهم، وغير ذلك من منافعها التي يرى أنه لولا تحريمها دينيا ما تُركت.

وثمة أبيات أربعة للمتنبي، يتحدث فيها عن الخمرة التي لم يكن محبا لها، أو مغرما بشربها، أوردها ابن وكيع وهي قوله:[٤]

وجدتُ المدامَةَ غلّابَةً   تُهَيّجُ للقلبِ أشواقَهُ

تسيءُ من المرءِ تأْديبَهُ   ولكنْ تُحَسِّنُ أخلاقَهُ

وأَنْفَسُ ما للفتى لُبُّهُ   وذو اللبِّ يَكْرَهُ إنفاقَهُ

---

[١] البيتان في ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ٤/٤٦.

[٢] البيت في ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ١/٩١.

[٣] المنصف: ٢٥٨.

[٤] الأبيات في ديوان أبي الطيب بشرح العكبري: ٢/ ٣٥٠.

وقــد مُــتُّ أمْــسِ بهــا مَوْتــةً ولا يَشْــتَهي المــوتَ مَــنْ ذاقَــهُ

ثم ينقدها نقدا مطولا يمكن أن نتبين من خلاله موقف ابن وكيع من الخمر، ورأيه في شربها وتعاطيها، ووجهة نظره في منافعها وفوائدها التي ما فتئ يركز عليها كل حين، وهو المغرم بشربها، والمولع بتعاطيها- كما أشرنا سابقا- على الرغم من تحريمها دينيا، ويبدو أن هذا هو الذي كان يؤرق ابن وكيع أحيانا، ويتمنى لو أنها كانت مباحة، حتى لا يشعر بتأنيب الضمير أحيانا، بتجاوزه حدا من حدود الله، وتمرده على قانون من قوانين الشريعة الإسلامية.

فهو يرى أنه لو استعمل في البيت الثاني "مكان (تأديبه)، (تمييزه)، صحّ وصفُه إياها، لأن سوء الأدب أولى بسوء الخلق، وقد قال الشاعر:

رأيْتُ أقلَّ الناس عقلاً إذا انتَشى أقلَّهُــمْ عقــلاً إذا كــان صــاحيا

يزيدُ حُسَا الكأسِ السَّفيهَ سَفاهةً وتــترُكُ أخــلاقَ الكــريمِ كمــا هِيــا

فخبَّرَ بزيادة سوء أدب السيء الأدب، وزيادة حسن أخلاق الكريم وهو صحيح"(١).

فالمتنبي يريد بإساءة الأدب التي تفعلها الخمرة بشاربها، تلك التصرفات والحركات والأقوال التي قد تصدر عن شارب الخمرة، والتي تدل على قلة حياء، وسوء أدب، ولكن سوء الأدب لا ينفصل كثيرا عن سوء الأخلاق، وليس ثمة فرق كبير بينهما، فالسيء الأدب سيء الأخلاق، والعكس صحيح أيضا، فسيء الأخلاق سيء الأدب، وهذا هو سبب اعتراض ابن وكيع على المتنبي، فكيف تجعل الخمرة شاربها سيء الأدب وحسن الأخلاق في آن معا؟ ففي هذا شيء من التناقض، ولذلك يرى ابن وكيع أن كلمة (تمييزه) أفضل من كلمة (تأديبه) وذلك لأن شارب الخمرة قد يفقد السيطرة الكاملة على أقواله وأفعاله، وتصدر عنه بعض التصرفات التي تدل على شيء من عدم التمييز بين الصواب والخطأ، وبين ما يجوز وما لا يجوز ونحو ذلك.

وأما عن تحسين الخمرة أخلاق شاربها، كأن يصبح كريما سخيا، وشجاعا مغوارا وما إلى ذلك، فهذه مسألة آنية ترتبط بوقت الشرب فقط، ولحظة السكر التي يكون فيها الشارب، وعندما تنتهي حالة السكر ويعود المرء إلى صحوه، سرعان ما يرجع الإنسان إلى طبيعته التي كان عليها قبل الشرب، وهذا ما ذهب إليه الشاعر الذي استشهد ابن وكيع بشعره في الشطر الثاني من البيت الثاني وهو قوله (وتترك أخلاق الكريم كما هيا).

وينتقل ابن وكيع إلى بيت أبي الطيب الثالث فيعلق عليه تعليقا طويلا فيقول:" ولا أعرف سببا دعا الناس إلى محبة الشرب، إلا ما نعلمه من إنفاق العقل الذي إن ذهب الليلة عاد غدا، وقد

(١) المنصف: ٥٦١.

أوجد ريحا من السرور، تُنتَهزُ فرصتُه، وتحلو لذته.

فقد كره أبو الطيب ما أحبّه الناس، هذا مع فضائل يكثر عددها، ويتواتر مددها، منها ما يفعله الفرح في الجسم من زيادة اللحم والدم، وقد قال بعض الحكماء: الأرواح تحتاج إلى أقواتها من الفرح، كما تحتاج الأجسام إلى أقواتها من الطعام، وليس يفعل الفرحَ من الشراب الجزءُ اليسير، إنما يفعله الشرابُ الكثير، وقد قال بعض الظرفاء لآخر: أتشرب النبيذ؟ قال: القدح والقدحين، فقال: ما شربتَهُ فتوةً، ولا تركتَه مروّةً!.

ولم يوجد طريق إلى السرور كالشراب أخصرَ مسافة، ولا أسهلَ مأخذا من غير معونة من الدهر، كما يُحدِثُ للقلب سرورا حتى تتغطّى عيوبه، وتُغفَرَ جنايتُه وذنوبه، ويُحسن الظن بالله عز وجل، فيتسع بذلك ضنك المكان، ويرضى عن الزمان! هذا إلى ما يحدثه من السماحة في البخلاء، والشجاعة في الجبناء! وهذه فضائل لا تبعثها إلا أريحية الشراب، ومعاقرة الأحباب عند تغير العقل، فكيف كره إنفاق العقل أبو الطيب؟ ولولا ما يُخافُ من الإثم في الشراب بما يحدثه السُّكْرُ، لوجب غُفران ذنبه في جنْبِ محاسنه!.

ولو قال أبو الطيب "وأنفس ما للفتى دينه" لَمَا اعتُرِضَ كلامُه، ولا جاز أن يُنكَر، ولكنه جعل سبب ترك الشراب الخوفَ من تغيُّر العقل الذي من أجله شربَتْهُ العقلاء هربا من عدم اللذات، واشتغال النفس بالفكر في العواقب والحوادث الممضّات"[١].

ويكاد يكون كلام ابن وكيع أشبه بمن يقوم بفعل الدعاية والترويج للخمرة، والحض على شربها، بذكره الفوائد الجمة الناجمة عن شربها، والإشادة بما تفعله الخمرة في شاربها من مظاهر حسنة تدفع الناس إلى محبتها، والإقبال عليها وإدمانها، فمن ذلك مثلا إنفاق العقل وذهابه، فهذا من آثار شرب الخمرة التي كرهها المتنبي، وأحبها ابن وكيع، لا بل إنه استغرب من أبي الطيب كيف كره إنفاق العقل الذي تسببه الخمرة، وهذا هو الذي دعا الناس إلى شربها ومحبتها!.

ولا يكتفي ابن وكيع بمجرد الترويج للخمرة، والحض على شربها، بل نجده يدعو إلى شرب الكميات الكبيرة منها، وعدم الاكتفاء باليسير أو القليل، وذلك لأن آثار شربها كالفرح والسرور ونحو ذلك، لا تظهر بشرب القليل منها، وإنما بشرب الكثير.

ولعل من أغرب الفوائد التي ذكرها ابن وكيع لشرب الخمرة، أنها تجعل شاربها يحسن الظن بالله عز وجل، فيشعر بالسعادة والفرح، واتساع ضنك المكان، والرضى عن الزمان، ثم ينتهي إلى أن محاسن الشراب أكثر من مساوئه، ولذلك فإنه ينبغي أن يُغتفر ذنب الشارب نظرا لمحاسن الشرب الكثيرة بإزاء مساوئه القليلة، وكأن المرء يشتمُّ في كلامه اعتراضا ضمنيا على تحريم الخمرة، ويتمنى لو

---

[١] المنصف: ٥٦١-٥٦٢.

أنها لو كانت غير محرمة حتى لا يشعر شاربها بتأنيب الضمير، ويحس بالإثم لتجاوزه حدا من حدود الله.

وهو بعد هذا كله ينكر على أبي الطيب كرهه للخمرة، ويستغرب كيف يكره ما أحبه الناس "وحسبك أن يبلغ النقد الأدبي حدّ التدخل في هذه الشؤون، التي ينكر الناقد فيها على الشاعر تجربته الذاتية، ويحاول أن يضع هو تجربته الخاصة موضعها لتكون مقياسا للآخرين"(١).

وينهي ابن وكيع انتقاده لأبيات المتنبي بنقد البيت الرابع بقوله:" ومن طريف معانيه قوله: وقد متّ بها ....(ويذكر البيت) كلام لا يصح معناه، لأنه لا شهوة لمن مات، وما رأينا من يخبر بمذاق الموت هل اشتهاه أو كرهه، فليته اعتمد على قوله:

فالموت تُعرَفُ بالصفات طِباعُهُ لم تَلْـقَ خَلْقـاً ذاق مـوتاً آيِبـا

وبالجملة: فما أراد بالموت إلا تشبيه السُّكْر به، ومن تذوّقَ السّكر فهو يشتهيه، وليس السكر موتا بل غَيْبَةَ تمييز، وطلُّ الغيبة هي المستَلذةُ المطلوبة من الشراب، ولولاها ما شُرب لعلل توجب عنه الانقطاع، ومنه الامتناع، منها: الدخول فيما يُزري بالمروءة والديانة، وينتهك حرمة الصيانة، ومن ذلك الخُمار الذي له من المضض، ما هو لأعظم المرض. فلولا لذة السّكر ما صُبر على ذلك منه....

ولا بد للمُدام إذا أُدْمِنَتْ من حُمّى الأكباد، واحتراق الأجساد ما هو معلوم منها، وربما بلغ السكر بالشارب العاقل إلى غاية لا تُرضى لصغار الغلمان، وخِساس العُبدان، ولكن لها ساعة تقل هذه البلايا في جنبها، وتحمل على معاودة شربها، هي الحال التي كرهها أبو الطيب"(٢).

ولعل أهم ما يلفت النظر في كلام ابن وكيع هذا أمران:

الأمر الأول: اعتراضه على تشبيه أبي الطيب السُّكر بالموت الذي لا يمكن للمرء أن يشتهيه أو يحن إليه إذا تذوقه أو جرّبه، ووجه الاعتراض أنه لا شهوة لمن مات، ولم يُرَ أحد مات وعاد من الموت ليخبرنا بمذاقه وهل يُشْتَهى أو يُكْرَه، وهذا اعتراض غير مقبول، وذلك لأن المتنبي ما أراد تشبيه السكر بالموت إلا على سبيل المجاز وليس على سبيل الحقيقة، وهو يريد بهذا التشبيه أن يدل على كرهه للخمرة ونفوره من شربها.

والأمر الثاني: حديث ابن وكيع عن بعض مساوئ الخمرة، بعد أن أفرط في الحديث عن محاسنها وفضائلها، وهي مساوئ قد تنفر الناس من شرب الخمرة، وتجعلهم يكرهونها وينبذونها، ويبتعدون عنها، فضلا عن أن هذه المساوئ التي ذكرها ابن وكيع، وغيرها مما لم يذكره، هي التي ربما

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: ٣١٠.
(٢) المنصف: ٥٦٢-٥٦٣.

أدت إلى تحريمها في الإسلام، ولا سيما أنها مساوئ خطيرة على المستويات كافة: النفسية والجسدية والعقلية، فهي تزري بالمروءة والدين، وإدمانها يؤدي إلى حمى الأكباد، واحتراق الأجساد، وقد تبلغ بشاربها العاقل إلى غاية لا ترضى لصغار الغلمان، وخساس العبدان على رأي ابن وكيع، فكيف يُقبِل المرء على شربها بعد هذا كله؟! وفي العموم فإن الشيء إذا غلب ضرره على نفعه فتركه أولى.

وفي الجملة فإن الفرق بين موقف أبي الطيب، وموقف ابن وكيع من شرب الخمرة، هو الفرق بين من يكره الخمرة وينفر منها ولا يحبها ويدعو إلى الابتعاد عنها وهو المتنبي، وبين من يحبُّها ويُغرَم بها ويُقبِل عليها، لا بل ويروّجُ لها بحماسة منقطعة النظير، وباندفاع لا يعرف الكلل أو الملل أو الفتور، وهو ابن وكيع.

ثالثاً- موقف ابن وكيع من الصدق والكذب في الشعر:

الصدق والكذب مفهومان أخلاقيان في الأصل، انتقلا إلى حقل الدراسات الأدبية والنقدية فأخذا مفهوما فنيا جديدا، مع احتفاظهما لدى البعض بالمفهوم الأخلاقي والقيمي، وصارا مصطلحين نقديين، اختلفت حولهما آراء النقاد، وتباينت مواقفهم تبعا لنظرة الناقد إلى ما يحمله هذان المصطلحان من قيم أخلاقية أو فنية، وتبعا لتمايز الوظيفة الأدبية الأخلاقية أو الفنية، التي يركز عليها هذا الناقد أو ذاك.

وتكمن الإشكالية الكبرى في دراسة هذين المصطلحين عند بعض النقاد، في محاولتهم الربط بين مفهومهما الواقعي، ومفهومهما الفني، فرأوا أن أي تجاوز لحدود الواقع من قبل منتج النص، أو مبالغة في تصوير الأحداث التي يتعرض إليها في نصوصه، ما هو إلا كذب صريح، وهذا يعني رفض مثل هذه النصوص، لأن الكذب مرفوض دينيا وأخلاقيا، ومن هنا كان لا بد من إعادة النظر في قضية الصدق والكذب، والابتعاد بهذين المصطلحين عن مفهومهما الديني والأخلاقي، والتركيز على بعدهما الفني، لأن الفن ليس مطابقة تامة للواقع، بل هو موازاة رمزية لهذا الواقع، وإعادة تشكيله بما يعكس نظرة الأديب ورؤيته وما يتمناه لهذا الواقع.

وحاول بعض النقاد والبلاغيين دراسة هذه القضية من خلال مصطلحات بلاغية ثلاثة هي: المبالغة، والإغراق، والغلو، فرأوا أن المبالغة أدناها، والإغراق أوسطها، والغلو أعلاها مرتبة من حيث تجاوز الواقع، وهذا ما وجدناه عند ابن أبي الإصبع المصري الذي ميز بين هذه المصطلحات بحدود واضحة وثابتة[١]، بعد أن كانت تتداخل فيما بينها عند نقاد آخرين، فيخلطون بينها، فيوردون شواهد المبالغة على الغلو، والغلو على الإغراق وهكذا[٢].

---

[١] انظر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ٣٢١ وما بعدها.

[٢] انظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٤٢٠-٤٢٣. فقد أورد شواهد المبالغة والإغراق والغلو جميعا في باب الغلو.

ويعدُّ ابن وكيع واحدا من النقاد الذين تطرقوا لهذه القضية، فقد تحدث عنها في غير موضع من كتابه (المنصف) وهو في العموم لا يرى أن الشاعر مُطالَبٌ بالصدق في القول، ومطابقة الوقائع، وإنما يُطالب بالحسن في القول، ففي حديثه عن أبواب البديع يقول:" باب يسميه المحدثون (الإغراق)، ويسمى (الغلو)، وطائفة من الأدباء يستحسنونه ويقولون: أحسن الشعر أكذبه.

والغلو يراد به المبالغة في مجيء الشاعر بما يدخل في المعدوم، ويخرج عن الموجود، وقد أبَتْ طائفة من العلماء استحسان هذا الجنس لما كان بخلاف الحقائق، ولخروجه عن اللفظ الصادق.

قال أبو مُحَمَّد: وما أتوا بشيء لأن الشعراء لا يُلتَمَسُ منهم الصدق، وإنما يُلتمس منهم حسن القول، والصدق يُلتمَسُ من أخبار الصالحين وشهود المسلمين"[١].

فهو يشير إلى اختلاف العلماء في هذه القضية، ويذكر قولهم: أحسن الشعر أكذبه، وهي المقولة التي شاعت في الأوساط النقدية إلى جانب مقولتين أخريين هما: أحسن الشعر أصدقه، وأحسن الشعر أقصده، وقد تباين النقاد فيما بينهم في تبنّي هذه المقولات، فلكل مذهبه، ولكلٍّ ما يفضّلُهُ، ويعلن صراحة وقوفه إلى جانب مقولة (أحسن الشعر أكذبه) وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه معظم النقاد[٢].

ونجده في موضع آخر يورد قول أبي نواس في الخمرة:

إذا ما دَنَتْ دونَ اللّهاةِ من الفتى   دعا همَّهُ من صدرِهِ برحيلِ

ثم يقول:" أخذه ابن المعتز فقال:

إذا سَكَنَتْ صدرَ الفتى زالَ همُّهُ   وطابَتْ لهُ دُنياهُ واتَّسَعَ الضَّنْكُ

فجاء أبو نواس في صفتها بما لا يُعلم من فعلها بشاربها، وذلك أنه أعلم أنها قبل نزولها إلى صدره، وبلوغها قلبه، تزيل همه، وما يأتي منها دون اللهاة فهو أول جرعة من كأسها، وكل هذا إفراط يحسُنُ مثله في المنظوم.

وابن المعتز سرق وخبّر بما لا يُجْهَلُ من صفتها وفعلها بشاربها، لأن في قوله (سكنت) اتساعا للظّانّ، لأنه يجوز أن يُسكّنَ صدرَه منها الكثيرُ الذي يُسكِرُ مثله.

وإن عارض معارض فقال: أبو نواس قال باطلاً، وابن المعتز صدقَ، قلنا له: إن الصدق غير مُلتَمَسٍ من الشاعر، وإنما المراد منه حسن القول في المبالغة في الوصف، والشعر في فنون الباطل

---

(١) المنصف: ٧٨.

(٢) انظر الحديث عن قضية الصدق والكذب وآراء النقاد فيها واختلاف مذاهبهم في تناولها في كتاب: الدين والأخلاق في الشعر: ٧٣ وما بعدها، وكتاب: الموازنة في النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري: ١٧٨ وما بعدها.

واللهو، أَمْكَنُ منه فيفنون الصدق والحق، دليل ذلك شعر حسان في آل جفنة في الجاهلية، فإنه كان كثيرَ العيون والفُصول، قليلَ الحشو والفُضول، فلما صار إلى الإسلام طلب طريق الحقائق، واستعمال اللفظ الصادق، فقلّ تناهيه، وضَعُفَتْ مبانيه"[١].

فابن وكيع ينبّه على الفرق بين بيتي أبي نواس، وابن المعتز، فأبو نواس بالغ في صفة الخمرة، فجعلها تزيل همّ شاربها قبل أن يشربها، وهذا خلاف الحقيقة وخلاف الواقع، لأن الخمرة لا تفعل فعلها بشاربها إلا بعد أن يشربها، وابن المعتز جعلها تزيل هم شاربها بعد أن يشربها وتسكن صدره، وهذا يوافق الحقيقة والواقع، وهذا يعني أن أولهما وهو أبو نواس كذب في بيته على مذهب من يرى المبالغة كذبا، وثانيها وهو ابن المعتز صدق في بيته على رأي من يرى ضرورة مطابقة القول للواقع والحقيقة، ومن هنا فإن تفضيل أحد البيتين على الآخر يخضع لاختلاف وجهة نظر الناقد، والمذهب الذي يقره ويأخذ به، وبما ابن وكيع يميل إلى المبالغة في الشعر وعدم الالتزام بالصدق في القول لأن هذا من مهمة الصالحين وشهود المسلمين -كما مر بنا- فهو يفضل بيت أبي نواس على بيت ابن المعتز.

ويشير ابن وكيع في سياق تعليقه على البيتين إلى قضية مهمة جدا، تتعلق بموضوعات الشعر، وتنوعها ما بين الباطل واللهو من جهة، والصدق والحق من جهة أخرى، مستشهدا على ذلك بشعر حسان بن ثابت، ومنبها على ضعف شعره في الإسلام، وقوته في الجاهلية، وهو ما سبق أن تحدث عنه الأصمعي تحت مفهومي الخير والشر في الشعر، واستشهد على ذلك بشعر حسان، عندما قال:" الشعر نكد بابه الشر، فإذا دخل في باب الخير ضعف، هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره"[٢]. وهذه المسألة ترتبط ارتباطا جوهريا بمسألة خلط بعضهم بين كل من الوظيفة الأخلاقية، والوظيفة الفنية للفن عموما، وللشعر خصوصا -كما أسلفنا- وعدم التمييز بين الكذب الواقعي الذي يجافي الواقع والحقيقة، وهو أمر مرفوض وغير جائز، والكذب الفني الذي يرادف التخييل عند عبد القاهر الجرجاني[٣]، والذي يعبر فيه الشاعر عما يريده ويتمناه ويحلم به، وليس على ما قائم في الحقيقة، وهو أمر مطلوب وضروري في الفن، إذ لا يمكن أن يعد الفن فنا حقيقيا إلا إذا عبّر عن أفق جديد، وأعاد تشكيل الواقع وفق رؤية خاصة بالفنان.

ويقر ابن وكيع أيضا مبدأ المبالغة في الشعر في موضع آخر من منصفه، ويرى أن الشعراء يخرجون عن الصدق في أشعارهم، ويتجاوزون حدود الواقع، من خلال المبالغات التي يأتون بها، وهو أمر ليس بمستنكر عليهم، وذلك في تعليقه على بيت للمتنبي يقول فيه:

---

[١] المنصف: ٣٤.

[٢] الشعر والشعراء: ٣٠٥/١. وانظر روايات أخرى مفصلة أكثر لقول الأصمعي في: الموشح: ٨٥، ٩٠. وأسد الغابة في معرفة الصحابة: ٨/٢.

[٣] انظر: أسرار البلاغة: ٢٧٠. وما بعدها.

أبا أحمدٍ ما الفخرُ إلا لأهلِهِ   وما لامرئٍ لم يُمْسِ من بُحْتُرٍ فخرُ

ثم يقول معلقا :"هذا تجاوز للحد، وخروج عن الصدق، إنما يصلح أن يقال هذا لمن له نسب متصل برسول الله – ﷺ– ولكن الشعراء يتجاوزون إلى الغاية في المبالغة"(١).

وليس شرطا دائما، أن يبالغ الشاعر فيحسن في مبالغته، ويغلو فيجيد في غلوه، بل قد يكون العكس أحيانا، فلا يحسن الشاعر فيما يذهب إليه من مبالغات، وفيما يأتيه في شعره من غلو، فقد ذكر ابن وكيع قول المتنبي:

مَلْتُ إلى مَنْ يكادُ بينكُما   إنْ كنتُما السَّائليْنِ ينقسمُ

ثم قال ناقدا:" هذا كلام قليل الإفادة، ناقص عن الإرادة، ابتدأ بيتَهُ ولم يَجْرِ لصاحبَيْهِ قبل ذلك ذِكْرٌ، وذَكَرَ أنه ينقسم إن كنتما السائلين، ولو نكّر السائلين كان أطبع في الشعر، وكان يجب أن يقول:" إن كنتما سائلين في انقسامه فهو ينقسم"، وليس هذا من المبالغة الحلوة، وقول مسلم:

يجودُ بالنَّفْسِ إنْ ضنَّ الجوادُ بها   والجودُ بالنَّفسِ أَقْصى غايةِ الجودِ

ومعناه أنه لو سأله سائل أن يهَبَ له نفسه لدفْعِ ما يخافه عليها، لَبذلَ له ذلك، وهذا من صفات الكرام الشجعان، ومن هذا قول القائل:

ولو لم يكنْ في كفِّه غيرُ نفسِهِ   لَجادَ بها فَلْيَتَّقِ اللهَ سائلُهْ

هذا مذهب حسن، يقول: لو كانت نفسه مما يجوز أن تكون في كفّه لِتَعَوُّدِهِ بذلَ ما في كفِّه، وسُئِلَ، لأجراها مجرى الموهوبات، ولم يخرج عن عادته إلى المنع، فهي مبالغة مليحة، فأما سؤاله أن ينقسم بين السائلين، فقد أدخل عليه ضررا لا ينتفعان به، وإطلاق اللفظ في قول مسلم، إنه يجود بنفسه في المكارم والمعالي واكتساب الشكر، وبقاء الذِّكْرِ، أحسن من قول أبي الطيب"(٢).

فابن وكيع يأخذ على المتنبي في بيته أمرين:

الأمر الأول: أنه يتوجه بالخطاب إلى صاحبَيْه من دون أن يكون لهما ذكر سابق، أو إشارة سالفة، ويرى أنهما لو سألا الممدوح وطلبا منه العطاء، لَمَا منعهما ذلك، ولَمَا تردّدَ لحظة في أن ينقسم بينهما، فيعطي لكل منهما قسما، وهذا يعني أنه سيضر بنفسه لغير فائدة، وبما لا نفع فيه، وهذا صحيح فيما لو أننا فهمنا انقسام الممدوح انقساما ماديا، أي أن جسده سينقسم بين السائلَيْن قسمين، وينشطر شطرين، ولكننا إذا فهمنا هذا الانقسام على أنه انقسام عطاء الممدوح بين سائلَيْه إلى قسمين، وليس انقسام جسده بينهما، لأصبح المعنى جيدا، والمبالغة مقبولة، وأعتقد أن هذا ما أراده المتنبي، وما قصده في مبالغته.

(١) المنصف: ٢٨٣.
(٢) المنصف: ٣٨١-٣٨٢.

وتقسيم الجسم في أجسام الطالبين، وتوزيع جسد المعطي في أجساد السائلين من المعاني التي ذهب إليها بعض الشعراء في أشعارهم، وتناولوها في مبالغاتهم، فمن ذلك مثلا قول عروة بن الورد:

أُقَسِّـمُ جِسْـمي في جُسـومٍ كثـيرةٍ　　وأَحْسـو قَـرَاحَ المـاء والمـاءُ باردُ[١]

فهو يشير إلى تقسيم جسمه بين من سألوه العون، وطلبوا منه المساعدة، فيعطي لكل منهم قسما، ويمنح كل واحد جزءا، وهو لا يريد تقسيم جسده إلى أقسام، وتجزئة جسمه إلى أجزاء، وإنما يريد تقسيم عطائه بين سائِليه الذين سألوه.

ويحسن أن نشير إلى أن صاحب الوساطة أورد بيت المتنبي السابق، ثم ذكر أنه من قول ابن الرومي:

لـو حـزَّ مـن جسـمِهِ لِسـائِله　　أَنْفَـسَ أعضـائه لَمَـا أَلِمـا

وقد حاول المتنبي إخفاء سرقته أكثر فقال:" وأحسن ما شاء:

إنـكَ مـن معشَـرٍ إذا وهَبـوا　　مـا دونَ أعمـارِهم فقـد بَخِلـوا

فجاء به معنى مفردا، وهو من باب السماحة بالروح، والغرض واحد"[٢].

والأمر الآخر: تنكير كلمة (السائلين) فهذا أطبع من وجهة نظره، وهذا صحيح لأن التنكير يفيد الإطلاق والتعميم، وهذا أفضل في مثل هذه المبالغة، وفي تصوير كرم الممدوح، ونبل أخلاقه، ورغبته الشديدة في عطاء من يسأله، لا يعنيه في ذلك أن يعرف السائل بأصله وفصله ونحو ذلك، فهو يعطي سائله لأنه مطبوع على العطاء، ومجبول على السخاء.

ولعل من نافلة القول أن أشير إلى نقطة مهمة في بيت أبي الطيب لم ينبِّه ابن وكيع عليها، وهي تقييد المبالغة في البيت بـ (يكاد) بقوله:" ملت إلى من يكاد بينكما..." وهذا أمر حسن في المبالغة بل ومطلوب من قبل النقاد حتى تغدو المبالغة جيدة ومقبولة، فمعظم النقاد – إن لم أقل كلهم- كانوا يرون ضرورة تقييد الشاعر المبالغة أو الإغراق أو الغلو، بـ (كاد) وما يجري مجراها نحو (كأن) أو (لولا) أو ما شكل ذلك، حتى تكون أقرب إلى الصحة والصواب، يقول ابن رشيق القيرواني:" أحسن الإغراق ما نطق به الشاعر أو المتكلم بـ (كاد) وما شاكلها نحو (كأن) و (لولا) وما أشبه ذلك"[٣].وهذا ما نجده عند ابن سنان الخفاجي أيضا الذي يفضل المبالغة في الشعر لأنه :"مبني على التجوّز والتسمح، لكن أرى أن يستعمل في ذلك (كاد) وما جرى في معناها، ليكون الكلام أقرب إلى حيز الصحة"[٤].

---

[١] ديوان عروة بن الورد: ٥٢.

[٢] الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٢١٦-٢١٧.

[٣] العمدة: ٦٦٨/١. وانظر كلاما مشابها في الصناعتين: ٣٧٥/٢.

[٤] سر الفصاحة: ٢٧٢.

ومن هنا فقد أخذوا على أبي نواس قوله مبالغا في مدح الخليفة الأمين:

يا أمـــينَ الله عِـــشْ أبَـــداً دُمْ علــــــى الأيامِ والـــــــزمنِ

فرأى قدامة بن جعفر أن هذا من الممتنع الذي لا يجوز، وجعله من عيوب المعاني، ولذلك فهو يرفض المبالغة في البيت ولا يستحسنها، لأنه لم يستخدم فيها (كاد) أو ما جرى مجراها، كما أنه لا يصلح استخدام (كاد) في البيت أصلا، فنقول مثلا:" يا أمين الله تكاد تعيش أبدا"، لأن هذا من الممتنع الذي لا يمكن أن يكون، يقول:" فليس يخلو هذا الشاعر من أن يكون تفاءل لهذا الممدوح بقوله:" عش أبدا" أو دعا له، وكلا الأمرين لا يجوز مستقبح"[١].

وعندي أن الشاعر، سواء أقيّد مبالغته بـ (كاد) أو ما يجري مجراها، أم لم يقيدها، وسواء استخدم (كاد) وأمثالها في معناها، أم لم يستخدمها، فهو مصيب فيما يذهب إليه، وله أن يقيد مبالغته، وله أن يطلقها بلا قيد يقيدها، أو حدّ يحدُّها، وذلك لأن طبيعة القول الشعري تأبى القيود، وترفض الحدود، والشاعر عندما يعبر عن موقفه من الأشياء التي تحيط به، ويصور رؤيته للكون والحياة من حوله، فإنما يعبر عن موقفه هو، ويصور رؤيته الخاصة التي قد لا تنسجم مع الواقع في كثير من الأحيان، ولا تتفق معه، بل وتتجاوزه إلى الحلم الذي لا يتحقق، والأمنيات المستحيلة التي قد لا يقرها الواقع بقوانينه المختلفة، وتأباها حقائق الأشياء المادية، ومن هنا يغدو قول أبي نواس مقبولا على سبيل التمني المعنوي، لا على سبيل التحقق المادي، فالإنسان لا يمكن أن يخلد جسديا وماديا، ولكنه يمكن أن يخلد معنويا وفكريا من خلال أعماله التي يتركها، وأفكاره التي يتبناها ويكتبها وينشرها، فتبقى خالدة في أذهان الناس ووجدانهم، وتتناقلها الأجيال جيلا بعد جيل، ويحضرني هنا ما دار بين الخليفة عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وابن هرم بن سنان عندما دخل عليه "فقال له: مَنْ أنت؟ قال: أنا ابن هرم بن سنان، قال: صاحب زهير؟ قال: نعم، قال: أما إنه كان يقول فيكم فيحسن، قال: كذلك كنا نعطيه فنجزل، قال: ذهب ما أعطيتموه، وبقي ما أعطاكم"[٢]. وفي هذا إشارة واضحة إلى الفرق ما بين المادي والمحسوس من جهة والمعنوي والذهني من جهة أخرى، فالأول إلى زوال واندثار، والآخر إلى خلود وبقاء.

---

[١] نقد الشعر: ٢١٣.

[٢] العقد الفريد: ٢٩٢/٥.

نتائج البحث:

بعد هذا الوقفة مع ابن وكيع التنيسي في نظرته للعلاقة بين الدين والأخلاق والشعر، نخلص إلى النتائج الآتية:

١- اهتمام ابن وكيع التنيسي بقضية العلاقة بين الدين والأخلاق من جهة، والشعر من جهة أخرى، وهذا ما بدا واضحاً في نقده شعر المتنبي، إذ وقف على بعض شعره الذي يتصل بالدين بسبب، أو يرتبط بالأخلاق بِنَسَبٍ، مقدما رؤيته النقدية الخاصة بهذا النوع الشعر.

٢- يخالف ابن وكيع التنيسي معظم نقاد الشعر الذين سبقوه في نظرته العامة للعلاقة بين الدين والأخلاق والشعر، فهو في كثير من آرائه ومواقفه وليس فيها كلها، لا يبيح للشاعر أن يخرج على الدين، أو يتجاوز قوانين الشريعة، أو يسيء إلى الفضيلة والمثل العليا التي تعارف عليها الناس، وتواضع عليها المجتمع، في حين أن الذي عليه جلّ النقاد هو أنهم فصلوا بين الشعر والدين والأخلاق فصلا حادا، ورأوا أن الدين والأخلاق شيء، والشعر شيء آخر، فلكل من هذه الأشياء مهماته ووظائفه وأساليبه وأدواته ومفهوماته التي تختلف فيما بينها اختلافا قليلا أو كثيرا، وهذا ما ألمحنا إليه عند كل من أبي بكر الصولي، وقدامة بن جعفر، والقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني وسواهم من النقاد.

٣- نلمح عند ابن وكيع التنيسي شيئا من التناقض في بعض ما ذهب إليه من آراء، وفي بعض ما أتى عليه من مواقف، فهو يطلب من الشاعر أن يلتزم التزاما صريحا وواضحا بالدين وتعاليم الشريعة، ولا يسمح له بالإساءة إلى الدين، أو المساس برموزه وأعلامه، وهو في الوقت نفسه مغرم بالخمرة التي حرّمها الإسلام، ومولع بشربها، ويروّج لها في كل حين، ويأخذ على المتنبي كرهه لها، ونفوره منها.

٤- يوافق ابن وكيع جمهرة النقاد في أن الصدق ومطابقة الواقع أو الحقيقة غير مطلوب من الشعراء في أشعارهم، فهم يبالغون كثيرا ويتجاوزون حدود الصدق الواقعي، والصدق يُلتَمَسُ من أخبار المسلمين وشهود الصالحين —كما يقول– والمطلوب من الشعراء عنده هو حسن القول، والإجادة في الصياغة الفنية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

١- الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي حتى نهاية القرن السابع الهجري. د. مُحَّد بن مريسي الحارثي. مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي– مكة– ١٤٠٩هـ– ١٩٨٩م.

٢- أخبار أبي تمام. أبو بكر الصولي (٣٣٥هـ). تحقيق: خليل محمود عساكر، ومُحَّد عبده عزام، ونظير الإسلام الهندي. قدم له: أحمد أمين. دار الآفاق الجديدة– بيروت– ط٣– ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

٣- أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن الأثير علي بن مُحَّد الجزري (٦٣٠هـ)– تحقيق: الشيخ علي مُحَّد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود– دار الكتب العلمية– بيروت– ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

٤- أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ)– قرأه وعلق عليه: محمود مُحَّد شاكر– دار المدني بجدة– ١٤١٢هـ – ١٩٩١م.

٥- الإسلام والشعر. د. إخلاص فخري عمارة. مكتبة الآداب– القاهرة– ١٩٩٢م.

٦- ابن وكيع التنيسي شاعر الزهر والخمر. د. حسين نصار. دار مصر للطباعة– د.ت.

٧- تاريخ النقد الأدبي عند العرب – نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري- د. إحسان عباس. دار الشروق للنشر والتوزيع- عمان- الأردن- د.ت.

٨- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ابن أبي الإصبع المصري (٦٥٤هـ). تقديم وتحقيق: د. حفني محمد شرف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي- القاهرة- ١٣٨٣هـ.

٩- الخطاب النقدي عند ابن وكيع التنيسي. رسالة دكتوراه للطالب: عباس يحيى. إشراف: د. عبد القادر هني. جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها. ٢٠٠٣- ٢٠٠٤م.

١٠- الدين والأخلاق في الشعر – النظرة الإسلامية والرؤية الجمالية – د. محمد سعد فشوان. القاهرة الحديثة للطباعة- القاهرة- ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

١١- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: ٤/٤٦-٤٧. تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي. دار المعرفة- بيروت- د.ت.

١٢- ديوان عروة بن الورد. شرح ابن السكيت (٢٤٤هـ). تحقيق: عبد المعين الملوحي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي- سورية- ١٩٦٦م.

١٣- الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره. أبو علي الحاتمي (٣٨٨هـ). تحقيق: د. محمد يوسف نجم. دار صادر- دار بيروت- ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م.

١٤- سر الفصاحة. ابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ). دار الكتب العلمية- بيروت- ١٤٠٢- ١٩٨٢م.

١٥- الشعر والشعراء. ابن قتيبة (٢٧٦هـ). تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. دار المعارف- مصر- ١٩٦٦م.

١٦- الصناعتين. أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ). تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه- مصر- ط٢- د.ت.

١٧- العقد الفريد. ابن عبد ربه الأندلسي. تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان- ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

١٨- العمدة في محاسن الشعر وآدابه. ابن رشيق القيرواني (٤٥٦هـ). تحقيق: د. محمد قرقزان. دار المعرفة- بيروت- ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٩- الكشف عن مساوئ المتنبي. الصاحب بن عباد (٣٨٥هـ). ضمن كتاب (الإبانة عن سرقات المتنبي) للعميدي (٤٣٣هـ). تحقيق: إبراهيم الدسوقي البساطي. دار المعارف- مصر- ١٩٦١م.

٢٠- المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره. ابن وكيع التنيسي (٣٩٣هـ). تحقيق: د. محمد رضوان الداية. دار قتيبة- دمشق- ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

٢١- الموازنة في النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري. د. حمود حسين يونس. هيئة الموسوعة العربية- دمشق١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

٢٢- الموشح (مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر). المرزباني (٣٨٤هـ). تحقيق: علي محمد البجاوي. دار نهضة مصر- ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م.

٢٣- نقد الشعر. قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ). تحقيق: مصطفى كمال. مكتبة الخانجي- القاهرة- ط٢- د.ت.

٢٤- الوساطة بين المتنبي وخصومه. القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (٣٦٦هـ). تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه- مصر- ط٣- د.ت.

ميثولوجيا الطيور في الشعر العباسي

ريما دياب *

دخلت الطيور إطار الميثولوجيا العربية، إذ نظر الإنسان البدائي إلى الطير نظرة أسطورية، فكان يستدعيه "**في خوفه من الموت، وفي شنّه الحرب ضد أعدائه، وفي طلبه الثابت للخلود،... وفي تفاؤله وتشاؤمه، كان يستذكر الطير، ويستدعى منه أحوالاً وصوراً مناسبة لكلّ مقام**"(١).

وقد آمن القدماء بأحوال الطير وتحركاتها، فكانت مبعثاً للخير والشرّ لديهم، لذا قسّموها إلى أقسام، طير فأل يتفاءلون به، وطير شؤم يتشاءمون بوجوده، وطير يمثل الخلود والقوة، ومن أهم الطيور التي دخلت في إطار الميثولوجيا العربية:

١- النسر:

لعل النسر كان من أكثر الطيور حظوة باهتمام الإنسان القديم، وقد دخل مضمار الأسطورة لارتباطه بالجانب المقدس ولعلاقته بالخلود فارتبط بالحياة ورمز إليها، وكانوا يعتقدون "**أنّ الجن تتراءى في صورة النسر**"(٢).

إنّ قوة هذا الطائر هي التي جعلته من عتاق الطير وكرامها، وخلقت منه رمزاً لامتلاك القدرة على الحياة، وقد تمثلت قوته في القدرة على مقاومة الموت، كذلك تمثلت في صنعه للموت وإيقاعه بالبشر، إذ إنّ القادر على صنع الموت هو القادر على منح الحياة، ومن هنا اتخذت البطولة سبيلاً للبقاء وطريقاً للخلود بعد الموت.

وقد توافق هذا الطائر مع حلم الإنسان ودأبه للبحث عن طريقة للخلود، فكان مبتغاه البقاء والحياة الأبدية، فرأى ذلك بالنسر لقوته ولطول حياته إذ *كان يعمر ألف سنة* (٣)، فارتبطت به الذاكرة لطول عمره، ونزوعه نحو الخلود ومقاومته للموت، ومن هنا رمز هذا الطائر للقوة المثالية التي يحتاج إليها في مجتمع حربي يخاف القوي ويحتقر الضعيف، "**فهو أعظم سباع الطير،**

---

* محاضر في كلية الآداب الرابعة بالقنيطرة وجامعة قاسيون الخاصة.

(١) الرباعي، عبد القادر: الطير في الشعر الجاهلي – ط١ – بيروت – المؤسسة العربية للطباعة والنشر– ١٩٨٨م – ص٦٥.

(٢) ضيف، شوقي: العصر الجاهلي – القاهرة – دار المعارف – ١٩٧١م. – ص٤٣.

(٣) ينظر: عجينة، مُحَمَّد: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها –– دار الفارابي – بيروت– ط١-١٩٩٤م.- ج٢- ص٩٢.

و أقواها بدناً"[١] ، وارتبط طائر النسر برمزية أسطورية خاصة وذلك وفق أسطورة لقمان الحكيم، التي لبت حلم الإنسان بالخلود، ولكنها في النهاية لامست الواقع في أحد جوانبها، لأنها أقرت بالنهاية الحتمية للإنسان، ويتجلى ذلك فيما عرضه اليوسي في كتابه زهر الأكم "**وسأل لقمان أن يعمّر فخيِّر بين عمر سبع بقرات سمر، من ظباء عُفر، في جبل وعر، لا يمسها القطر، وبين سبعة أنسر، كلما هلك نسر خلف بعده نسر، فاختار النسور، فكان يأخذ فرخ النسر من البيضة فيغذيه حتى إذا هلك أخذ آخر، حتى بلغ السابع وهو لُبَد فكان يغذيه حتى هرم، ولم يستطع النهوض فأيقن حينئذ لقمان بالموت**"[٢].

فأنشد:

موتي أني أموتُ اليوم يا لُبَد … وحسرتي أنْ قد تعرم الأبد

فطرْ كما كنت سالماً أبدا … تحيا ونحيا ونحتفدُ [٣]

وعندما هلك لُبَد مات لقمان الحكيم.

ولقد اختار لقمان النسر لعلاقته بطول العمر وامتداد الحياة، وسمّى آخر نسوره لُبَد أي الدهر، وقال فيه: "**أنت لبد والباقي المخلد إلى آخر الأبد، وعيشك معي رغد، وينزاح عنك النكد، ويوفق لك الرشد وعمرك لا ينفذ**"[٤] .

لقد كتب الخلود لهذه الأسطورة لحبِّ الإنسان وشغفه منذ أن خلق بالبحث عن طريقة للخلود، وفعلاً كانت هذه الأسطورة تمثل دافع الإنسان إذ خُلدت وذكرت في أشعار المحدثين من الشعراء في العصور التي ابتعدت عن المعتقدات الوهمية، فهذه الأسطورة بحدِّ ذاتها لن تنتهي فهي سرمدية لا يطولها الفناء، إذ لم تكن محكومة بزمن، وبقي لبد رمزاً يرتبط بطول البقاء، ومصير النهاية والموت، وأصبح يُضرب به المثل فيقال: ((**أعمر من نسر**))، ((**وأتى الأبد على لبد**)) [٥] .

ومن الشعراء الذين تعرضوا إلى ذكر لبد ابن حيّوس الدمشقي في قوله[٦]:

جَرَّعْتَهُ مَا يُذِيبُ الصَّخْرَ أيْسَرُهُ … وَمَا خَطَاهُ الرَّدى لَوْ لَمْ يَكُنْ لُبَدا

---

[١] عبد الحكيم، شوقي: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية – ط١ – القاهرة – مكتبة مدبولي – ١٩٩٥م – ص٦٧٠ .

[٢] الدميري: كمال الدين محمّد بن موسى – حياة الحيوان الكبرى – تح: أحمد حسن بسبح –ط١- بيروت – دار الكتب العلمية– ١٩٩٤م – ج٢ – ص ٤٧٤.

[٣] اليوسي، نور الدين: زهر الأكم في الأمثال والحكم، تح: محمّد حجي ومحمّد الأخضر – المغرب – الدار البيضاء – ١٩٧٧م – ص٣٢٤.

[٤] ابن منبه: وهب: التيجان في ملوك حمير – ط١ – العثمانية – مطبعة مجلس دائرة المعارف – ١٣٤٧هـ ص٣٦٤ / أخبار عبيد بن شرية ضمن كتاب التيجان .

[٥] الدميري: حياة الحيوان الكبرى – ج٢ – ص٤٧٧ .

ينظر عجينة، محمّد: موسوعة أساطير العرب – ج٢ – ص١١٨.

[٦] ابن حيّوس: الديوان – تح: خليل مردم بك – بيروت – ١٩٨٤م – دار صادر – ج١ – ص٢١٤ .

فَاعْطِفْ عَلَى مَلِكٍ لَجَّ الشَّقَاءُ بِهِ   إِنْ فَازَ مِنْكَ بِأَدْنَى نَظْرَةٍ سَعِدا

فاستحضر أسطورة لبد التي ترمز إلى الخلود، وقدّم المعاني المناسبة لها بقوله (لو لم يكن لبدا)، وهذه المعاني كلّها تدور في أفق أسطوري واحد، وهو أسطورة لبد التي تدلّ على طول العمر ومصير الموت والنهاية، مما يشي بأنّ ابن حيّوس وظّف هذه الصورة الأسطورية بطريقة كتبت لشعره الخلود والبقاء، كبقاء الأسطورة إلى زمن اللانهاية.

٢- الغراب:

إنّ الحال الثقافية كانت حافزاً لاستخدام الشعراء التصور الرمزي المرتبط بمراحل التفكير الموروثة عن معتقدات القدماء، إذ مثلت هذه البنية الأسطورية وسيلة من وسائل فهم الواقع، لذا لجأ الشعراء إلى استخدامها، وأضافوا إليها دلالات فكرية ورمزية لتناسب أغراضهم الشعرية ولتتلاءم مع زمنهم، ولعل طائر الغراب وما رافقه من معتقدات ميثولوجية ودلالات رمزية بقيت راسخة في فكرهم فوظفوها بطريقة خدمت شعرهم، والغراب هو طائر منكود، ظلمه الوجدان الشعبي ظلماً كبيراً عندما عدّه قرين الموت والخراب، ونذيراً بالاغتراب، وخاف صوته، وذمه على كلّ الأحوال، و"**غراب البين غراب أسود، ينوح نَوْح الحزين المصاب، وينعق بين الخلان والأحباب، وإذا رأى شملاً مجتمعاً أنذر بشتاته، وإن رأى ربعاً عامراً بشّر بخرابه ودروس عَرصاتِه، يعرِّف النازل والسّاكن بخراب الدور والمساكن، و يحذّر الآكل غصّة المآكل، ويبشِّر الرّاحل بقرب المراحل، و ينعق بصوت تحزين، كما يصيح المعلن بالتأذين**"[(١)] .

فالغراب إذن رمز شؤم ونذير فراق، ولعل سبب الشؤم كما زعم أحمد فرهود، قصته مع سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام، إذ أرسله لينظر هل غرقت البلاد ويأتيه بالخبر، إلا أنّه وجد جيفة ميتة على وجه الماء فانشغل بها، ولم يأته بالخبر[(٢)].

وكان الغراب ينتاب المنازل إذا بان أهلها عنها، يلتمس شيئاً يأكله، فلذا لازمته سمة الشؤم، فقالوا في الأمثال: "**أشأم من غراب البين**"[(٣)]، وعلى ذلك كان نذير البعد والفراق، فقال الشاعر[(٤)]:

حَمَى النَّوْمَ أَجْفَانَ صَبٍّ وَصِبْ   غُرابٌ عَلَى غُصُنٍ مِنْ غَرَبْ
وَأَغْرى الفُؤَادَ بِأَشْواقِهِ   وَقَدْ كانَ أُعْتِبَ لَمَّا عَتَبْ
فَلَوْ كانَ يَدْرِي غُرَابُ النَّوى   بِما جَرَّ تَنْعابُهُ مَا نَعَبْ

---

(١) الدميري: حياة الحيوان الكبرى – ج٢- ص ١٧٤ .
(٢) فرهود، أحمد عبد الله: قصص الحيوان في القرآن الكريم – حلب - دار القلم العربي – ١٩٩٧م – ص ٤.
(٣) شكر، شاكر هادي: الحيوان في الأدب العربي – ط١ – بيروت – مكتبة النهضة العربية – عالم الكتب – ١٩٨٥م – ج٣ – ص١٧ .
(٤) ابن حيّوس: الديوان – ج١ – ص٦٥ .

لَـذَكَّـرَنَـــا يَـــوْمَ زَمُّـــوا الجِمَـــالَ وأبْدى لَنَا البَـيْنُ سِـــرَّ الحُجُبْ
فَـخِـلْـنـــا شَـمُـــوسَ وَجَـــارَاتِهَا شُـــمُـــوساً سَـحَـايـبُهُنَّ النُّقُـبْ
عَـقَـــدْنَ لِـــواءَ غَـــداةَ اللِّـوى عَلَى سِرْبِ عِينٍ يَصِدْنَ السُّرَبْ[١]
نَـــوَافِـــرُ تَـأْلَـفُـهُـــنَّ القُلُـــوبُ فَيَتْرُكْهَـا نُـصْـبَ عَيْـنِ النَّصَـبْ

بنى الشاعر قصيدته على معتقد أسطوري ارتبط بفكر العرب وتصورهم حول الغراب وما اقترن به من شؤم، وقد أكد صفات الغراب في أبياته باستخدامه لكلمة النوى، وكلمة البين التي ترافق الغراب إذا أرادوا به الشؤم، لسقوطها في مواضع منازلهم إذا بانوا عنها.

ومن الطريف أن تظهر لنا رمزية الغراب بتمثيل الشعراء صوت بعض ممدوحيهم بأصوات العصافير المغردة وأصوات خصومهم بنعيق الغربان، كما رسم بعضهم صورة مضحكة للغلمان حين جعلوا أصواتهم نذير شؤم على أقوامهم كصوت الغراب، يقول الشاعر[٢]:

جَحَـــافِلٌ قَـيَّــضَ اللهُ البَـــوارَ لَـهَـــا مَـنْ نَـكَّـبَ الحَـقَّ في أحْكامِهِ نُكِبا
وَلَمْ يَـفُـــتْ مِـنْـــهُمُ إلّا أُغَـيْـلِـمَـــةٌ نَجَتْ بِهِمْ مُقْرَبـاتٌ تَـحْـمِلُ الأُرَبا[٣]
تَنْعـى إلى القَـوْمِ مَـــنْ ظَنُّـوا بِمَقْدَمِـــهِ والْبَغْـيُ مَصْـرَعُـهُ أَنْ يَمْلِكُـوا حَـلَـبا
غُـرابُ بَـيْنٍ صَـمُوتٌ قَـبْـلَ مَقْـتَلِـهِ حَـتّى إذا مـــا أَتَـــاهُ حَـيْـنُـــهُ نَعَـبـا
رَجَـوْا بِـهِ الْغَايَـةَ الْقُصْـوى فَـلا عَجَـبٌ أنِ اسْـــتَطارَتْ عَصَـاهُمْ بَعْـدَهُ شُـعَبا
كَـأَنَّ أَنْفُسَـــهُـــمْ أَتْـبـــاعُ مُـهْـجَتِـهِ وَصِـدْقَ إقْـدامِهِمْ مِنْ بَعْضِ مـا سُلِبَـا

تتجلى الصورة هنا من خلال معنى أضافه الشاعر للصورة النمطية للغراب حين جعل الغلمان الأتراك الذين نجوا من العرب نذير شؤم على أقوامهم، فصوّر لنا قوة العرب وما فعلوه بالأتراك وكيف قاتلوهم وأطاحوا بهم وأبادوهم، ولم يبقَ منهم سوى بعض الفتية الصغار الذين نجوا هرباً على بعض الدواب، وكان هؤلاء الفتية كـ (غراب البين) الذي يترافق مع الشؤم والحزن، فهم نَعوا إلى القوم مصيرهم بالهلاك، إلا أنّ صورة الغراب بدت هنا غريبة فهو صامت وكأنه عرف مصيره، وتمثل بهؤلاء الفتية الذين يرجون ألا يقتلهم العرب ولكن مصيرهم الموت المحتم فخافوا أن يتكلموا وظلوا صامتين إلى أن جاء نصيبهم فصرخوا، فكان صراخهم بمثابة نعيب الغراب الذي يبعث الشؤم والبعد، وهنا قدّم صورة جديدة لغراب البين وهي الصمت خوفاً من القتل إلى أنْ عَرف بأنه سيلقى حتفه فأخذ ينعب، فربط الشاعر هنا بين صورة الغلمان وصورة الغراب لنشعر بالمصاب الذي لحق بالقوم ونحسّ بخوفهم من المصير والهلاك.

---

[١] السِّرب: القطيع من الظباء والنساء، والسُّرب: جمع سُرْبة قياسا وهي هنا جماعة الخيل ما بين العشرين إلى الثلاثين.
[٢] ابن حيّوس: الديوان – ج١ – ص٥٢-٥٣ .
[٣] الأرب: جمع أُربة وهي قلادة الدابة

نستشف مما سبق أنّ الغراب ظهر بصور شتى في بنية الشعر القائمة على معرفة أسطورية، فحيناً وجدنا الشعراء يستخدمونه استخداماً رمزياً كالدلالة على البين والفراق، فبدا من هذه الناحية صامتاً خائفاً من الموت، وربما أشار بعضهم من خلاله إلى الهلاك والموت، إذ كان يعقد ضرباً من المقابلة بينه وبين الطيور الأخرى، وفي أغلب الحالات اتكأ الشعراء على المخزون الثقافي والأدبي لصورة الغراب كما صورتها الأشعار السابقة والأمثال ولا سيما قولهم "لا يشيب الغراب".

٣- العنقاء:

العنقاء في الشعر رمز كسائر الرموز في الشعر، لم ينقلها الشعراء بسكونها وعالمها القديم بل حرروها وأعادوا إنتاجها وبنوا عليها نصوصهم الشعرية لنرى أساطير مولدة من جديد بنغمة الماضي القديم، ولم يخفَ عليهم طائر العنقاء الذي ذكر في الميثولوجيا العربية، ونُسجت حوله العديد من الأساطير فهو طائر أسطوري لا وجود له، ويقال بأن العنقاء "**اختطفت عروساً ليلة عرسها، فدعا عليها حنظلة بن صفوان نبي أهل الرس، فذهب الله بها إلى جزيرة في البحر المحيط تحت خط الاستواء، وهي جزيرة لا يصل إليها الناس، ومنذ ذلك الزمان غاب هذا الطائر، ولم ير أبداً**"[(١)].

ومن هذه القصة ضُرب المثل بها في الشيء المحال الوصول إليه، فقالوا: "**طارت به العنقاء**"، **ويقال "عنقاء مُغْرِب" إضافة، وصفة، وإغرابها العادي: ذهابها في الطيران والإعواز والعوز عدم الشيء**[(٢)]، وهذا المعنى بني عليه الشاعر قوله [(٣)]:

رَأَيْتُ الَّذي يَبْغِي مَدَاكَ كَنَاصِبٍ   حَبائِلَهُ جَهْلاً لِيَقْتَنِصَ العَنْقا
مَلَكْتَ مِنَ الآفاقِ غَرْباً وَقِبْلَةً   فَأَنْشَأْتَ عَزْماً يَطْلُبُ الشَّامَ وَالشَّرْقا
وَقَدْ دَبَّ مِنْ أَقْصى الْمَشارِقِ حَيَّةٌ   لَها لَدَغاتٌ لاَ تُدَاوى وَلاَ تُرْقا

وظف الشاعر هنا الرمز الأسطوري المتمثل هنا "بالعنقاء"، إذ جعل من يسعى للوصول إلى مقام الممدوح في العطاء كالذي يحيك الحبائل وينصبها ليصل إلى أمر محال، وهذا المعنى يكمن في قوله "ليقتنص العنقاء"، فمن أراد ابتغاء عطاء الممدوح يجهل أن ذلك الأمر لا يمكن تحصيله أبداً لأن العنقاء الطائر الوهمي موجود بالاسم مغيب بالفعل[(٤)]، فمثّل هنا عطاء الممدوح بالشيء المحال الوصول إليه، وهذه كناية عن كثرة عطائه ومدى جوده، ومن هنا أدخل الشاعر ممدوحه في حيز البقاء والخلود، إذ إن العطاء والكرم سيخلدانه بعد موته كأسطورة العنقاء التي لم تنتهِ وبقيت حيّة في

---

(١) القزويني، زكريا بن محمّد بن محمود: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات – ط١ – تونس – دار المعارف – ١٩٩٠ م – ص٢٨١ .

(٢) المعري، أبو العلاء: شرح ديوان المتنبي "معجز أحمد" – تح: د. عبد المجيد دياب – القاهرة – دار المعارف – ج٢ – ص٤٧ .

(٣) ابن حيّوس: الديوان – ج٢ – ص٤٠٤ -٤٠٥ .

(٤) العظمة، نذير: سفر العنقاء – دمشق – وزارة الثقافة – ١٩٩٦م – ص٤٠ .

عقول الناس، يُضرب بها المثل، فهنا لم يخرج عن المعنى المتعارف عليه فضرب المثل بالعنقاء لكلّ شيء ممتنع، فهي لا يمكن أن تصاد لأنّها غير موجودة، فاستخدم العنقاء هنا ليرمز من خلالها إلى أمر صعب المنال، ومن هنا خلّد ممدوحه لارتباطه بذلك الطائر الوهمي، فوجدناه يوسع نطاق استخدام الرموز الأسطورية ليضمنها نصه الشعري بعد أن يلبسها وشاحاً جديداً تبدو من خلالها الصورة وكأنها جديدة.

إن طائر العنقاء الأسطوري عند العرب يقابل طائر الفينيق في الأساطير اليونانية، وكان اليونانيون قد نسبوه إلى العرب [١]، مما يدل على أن المأثورات الرمزية متداولة بين الثقافات.

كان الشعراء العباسيون قد أشاروا إلى العنقاء في أشعارهم بوصفها كناية، مما يشي بأن أسطورة العنقاء وما رمزت إليه قد تآكلت بمرور الزمن لتغدو كناية عن اسم لا وجود له في الحقيقة، من أجل ذلك ساقها الشعراء في باب التمثيل فقال ابن الرومي [٢] :

فأمـــا ابـــنُ بـــورانَ تذكرونَـــه   فليس سوى اسمٍ مُفـترى مُتكـذِّبِ
ورُبَّ مُســـمَّىً لا حقيقـةَ لاسمـهِ   كعِـــرْسٍ وَآوى أو كعنقـــاءِ مُغْـــرِبِ

كنى ابن الرومي بعنقاء مغرب هنا عن وجود شيء بالاسم وغيابه بالجسم.

ونحا إلى ذلك الشريف الرضي إذ قال: [٣]

يَعُزُّ الفَتى ما طالَ مِنْ حَبلِ عُمرهِ   وَتُرخـــى المِنـــايا بُرهَـــةً ثُمَّ تَجـــذِبُ
يقولـونَ عنقـا مُغْـرِبٍ مُستَحيلَـةٌ   أَلا كُـلَّ حَـيٍّ مـاتَ عَنْقـاءُ مُغْـرِبُ

وفي قول الشريف إشارة إلى ما زعمه العرب من أن العنقاء موجودة بالاسم لا بالفعل، فهو استخدم الرمز الأسطوري كناية، وطوعه لخدمة شعره، فها هو ذا يقابل بين الإنسان والعنقاء، فكما أن العنقاء موجودة بالاسم لا بالفعل، فالإنسان عندما يموت يغيب جسده ، ويبقى اسمه.

وربما يشير الشاعر هنا إلى أسطورة العنقاء التي يكمن فيها معنى الخلود، أي إن الإنسانَ الطامح إلى الخلود، المتسامي إلى الآفاق يبقى اسمه مخلداً على مرِّ الزمان.

وبقوله «ألا كُلَّ حيّ ماتَ عَنْقَاءُ مُغْرِب»، إشارة إلى أنه ليس من الضروري أن يخلد اسم الإنسان بعد موته ، فكثير من الناس عندما يموتون يغيب اسمهم مع جسمهم.

وتردد ذكر «العنقاء» عند أغلب الشعراء العباسيين، وفي أغلب الأغراض الشعرية، فها هو ذا أبو نواس شاعر الخمرة يذكرها قائلاً: [٤]

---

[١] عجينة ، مُحَمَّد: موسوعة الأساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها – ج١ – ص٣٣٦.
[٢] ابن الرومي – الديوان – ج١ – ص٣٤٥ .
[٣] الرضي: الشريف: الديوان – منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان– ج١ – ص٦٢.
[٤] الحاوي ، إيليا: شرح ديوان أبي نواس - ج١ – ص٣٠.

حَتّى تُرى في حَوافِي الكأسِ أعْيُنُها   بيضاً وليسَ بِهَا مِنْ عِلَّةٍ دَاءُ

كأنّها حينَ تَمطُو، في أعِنّتِها   مِنَ اللّطافةِ في الأوْهَامِ عَنْقَاءُ

ذكر النواسي العنقاء على جهة الكناية، وليس بوصفها أسطورة، فها هي ذي الخمرة حين تُسرع وهي موثقة بأعنتها، كأنها الخيل، تفقد كثافتها وتغدو شفافة لا تُبْصَر، وكأنها موجودة وغير موجودة كالعنقاء.

ونحا السّرّيّ الرّفّاه نحوه إذ قال هاجياً: [١]

وتَزْعَمُ أنّ الشِّعرَ عندكَ أعربَتْ   محاسنُه عن ناطقٍ منك مُغْرِبِ [٢]

فما بالُ شعرِ النّاسِ ملءَ عيونِنا   وشِعْرُك في الأشعارِ عَنْقَاءُ مُغْرِبِ

فشعر المهجو لا حقيقة له في الواقع، فهو كالعنقاء الموجودة بالاسم فقط، فهنا أخرج العنقاء من الإطار الرمزي الأسطوري لتستحيل ضرباً من الكناية أيضاً.

وقد ذُكِر طائر العنقاء في الشعر العباسي بوصفه رمزاً للشيء المحال الوصول إليه، كما في قول أبي تمام: [٣]

ويُتْبِعُ نِعْمَتِي بِكَ عَيْنَ ضِغْنٍ   كما نَظَرَ اليَتيمُ إلى الوَحِيّ [٤]

رَجَاءً أَنّه يُوري بزَنْدِي   إليكَ وأَنّه يَفْرِي فَرِيّ [٥]

وذَاكَ لَهُ إذا العَنْقَاءُ صارَتْ   مُرَبَّبَةً وشَبَّ ابنُ الخَصِيّ

العنقاء في قول أبي تمام هي "عَنْقَاء مُغْرِب"، ولم يخرج الشاعر عن المعنى الذي استخدم فيه هذا الرمز الأسطوري، إذ يقول: إنّ هذا الأمر الذي يرومه الحاسدُ يتمُّ إذا العنقاء صارت موجودة في أيدي الناس، وصار للخصي ولد، وابن الخصي يضرب مثلاً لما لا يجوز أن يكون [٦]، والعنقاء هنا بمعنى الأمر المحال الوصول إليه لأنه لا حقيقة لوجوده، ومن هنا نجد تنوع استخدام هذا الرمز في الشعر العباسي، إذ طوعه الشعراء لخدمة معانيهم الشعرية، مما يعكس لنا مدى ثقافتهم وغناهم الفكري.

---

(١) الرّفّاء، السّريّ: الديوان – ص٧٤ .

(٢) المغْرِب: الفصيح .

(٣) أبو تمام: الديوان – شرح الخطيب التبريزي – دار الفكر العربي – بيروت – ط١ – ٢٠٠١م – م٢ – ص١٤٠ – ١٤١

(٤) الوحي ها هنا من كان مذموماً من الأوصياء، فهو يظلم اليتيم ويمنعه من حقه، فاليتيم ينظر إليه نظرة حاقدٍ مغتاظ.

(٥) يُوري بزَنْدي: أي يفعل كما أفعل ويكون نُجْحِه في الأمور كنُجْحي، و(يفري فَرِيّ) أي يعمل عملي، وأصل الفَرِيّ قطع الأديم والجلد، ثم يستعير لغير ذلك .

(٦) الثعالبي: ثمار القلوب في المضَافِ والمنْسُوبِ – تحقيق وشرح إبراهيم صالح – دار البشائر – دمشق – ط١ – ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م – ج١ – ص٤٢٢

وقد نحا البحتري في شعره بالعنقاء نحواً رمزياً في قوله:[(١)]

عَرَضْتُ عَلَيها ما تمنّى من المُنى لِتَرْضَى، فقالَتْ: قُمْ فَجِئْني بِكَوْكَبِ
فَقُلْتُ لها: هذا التَعَنُّتُ كُلُّهُ كَمَنْ يَتَشَهَّى لَحْمَ عَنْقَاءَ مُغْرِبِ
فأُقْسِمُ لو أَصبَحْتُ في عِزِّ «مالِكٍ» وفي جُودِهِ أَعْيَا بِذَلك مَطلبي
فَتىً شَقِيَتْ أموالُه بِسَماحِهِ كما شَقِيَتْ بَكرٌ بأرماحِ تَغلِبِ

ففي قول البحتري «كَمَنْ يَتَشهَّى لَحْمَ عَنْقَاءَ مُغْرِبِ» إشارة واضحة إلى أمرٍ محال الوصول إليه ويتضح لنا من خلال أبيات البحتري قدرته التصويرية الرائعة التي منحت شعره بعداً جمالياً، من خلال الإيحاء والغموض، وتوظيف الرمز بشكل فني موحٍ.

يقول المتنبي:[(٢)]

أحِنُّ إلى أهْلي وَأهْوَى لِقَاءَهُمْ وَأيْنَ مِنَ المشْتَاقِ عَنْقَاءُ مُغْرِبُ

أشار المتنبي من خلال محاكاته للرمز الأسطوري إلى معنى محال، فهو بعيد ومن الصعب الوصول إلى أهله، وقابل بين بُعده عن أهله، وبين بُعد العنقاء عن النّاس، وكأنّه في بيته يشير إلى شيء محال الوصول إليه.

وممن أمعن في الترميز بأسطورة العنقاء المعري إذ قال: [(٣)]

بلْ تَحْسَبُ العَنْقَاءَ أو بِنْتَاً لها نَبَذَتْ بها في الوَكْنِ يَوْمَ رِجاعها [(٤)]

خرج المعري عن العنقاء بوصفها كناية، وجعلها رمزاً أسطورياً ينطوي على نادرة ومغزى أسطوري ، يكمن في أمومة العنقاء للصبية المخطوفة وعودتها أو عودة حبيبها إليها بالحيلة، أي يكمن في الأسطورة التي تزعم أن العنقاء خطفت بنت قيصر، وسبق الحديث عنها، فالمعري يريد أن ما رفعته العنقاء ونبذته أي طرحته ورمته لدى بنتها على الشجر، لم يكن إهاباً، وإنما كان هذا الدرع، وأسند النبذ إلى العنقاء مرة، لأنها كانت المباشرة لذلك والمزاولة له، وإلى البنت مرة أخرى، لأنها كانت المسببة له، وجعل النبذ يوم رجاع العنقاء، لأنها بعد إيابها من الغيبة قد رفعت الميتة إلى البنت على الشجرة[(٥)].

---

(١) البحتري: الديوان – تحقيق حسن كامل الصيرفي– دار المعارف – القاهرة – ١١١٩ كورنيش النيل – ط٣ – المجلد الأول – ص٣٣٠.

(٢) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان – ١٩٨٦م- ج١ – ص ٣٠٧.

(٣) المعري: ديوان سقط الزند – ديوان سقط الزند – شرحه وضبط نصوصه د.عمر فاروق الطباع – دار الأرقم – بيروت – لبنان – ط١ – ١٩٩٨م – ص٣٤٥.

(٤) الرجاع هو انتقال الطير من بلاد الحر إلى بلاد البرد، نبذ الشيء: طرحه ورمى به.

(٥) المعري: شروح سقط الزند – القسم الخامس – تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨٧- ص١٩-٢٠..

ونجد صدى لهذا المعنى في قول ابن الرومي: [1]

فقرنـه الــــــدهر مغلـوبٌ وهاربـه   طِلبٌ – ولَوْ حملته الريح – مثقوفُ
سـالمه تسـلم وإنْ خالفْـتَ مـوعظتي   فأَنْـتَ في مخلـبِ العَنْقَـاء مـخطوفُ
خُذهـــــا فإنّـك أخّـاذ نظائرهـا   مـــــنوّةٌ بـــك في العـزّاء مهتـوفُ

ينطوي هذا الشاهد على معنى أسطوري، يكمن في قوله «فأنتَ في مخلبِ العنقاء مخطوفُ»، إذ ارتبط قوله هذا بما زعمه العرب في أساطيرهم بأنّ العنقاء تخطف الناس، فاستخدم العنقاء بمعناها الأسطوري.

أفاد الشعراء العباسيون من الأساطير القديمة، إذ كثيراً ما عمدوا إلى الترميز من خلال التمثيل، فباتت هذه الرموز الأسطورية القديمة في الشعر العباسي مضرب أمثال يحتذيها الشعراء، يقول المعري: [2]

أرى العَنْقَـاءَ تَكْبُـرُ أَنْ تُصَـادا   فعانِـدْ مَـنْ تُطيـقُ لـهُ عِنـادا
ومـا نَهْنَهْـتُ عَـنْ طَلَـبٍ ولكِـنْ   هـيَ الأيّامُ لا تُعْطـي قِيـادا[3]

فالعرب ضربوا المثل بالعنقاء لكل شيء ممتنع، فأخذ المعري هذا المعنى ووظفه بشكل فني، فها هو ذا يقول إن العنقاء تكبر أن تصاد، أي يستحيل اصطيادها، لأنها طائر من المحال الوصول إليه، فاستخدم «العنقاء» كناية، وليس كمعنى أسطوري، وقابل بين العنقاء والأيام، إذ الأيام في نظر المعري لا تنقاد لأحد، فهي صعبة المنال كالعنقاء.

لقد وظف الشعراء في العصر العباسي الأمثال التي تعلقت بالعنقاء، في خدمة نصهم الشعري، وهذا ما نجده عند المتنبي: [4]

وَأَغْرَبُ مِنْ عَنْقَاءَ في الطَّيْرِ شَكْلُهُ   وَأَعْـوَزُ مِـنْ مُسْـتَرْفِدٍ مِنْـهُ يُحْـرَمُ ؟

اقتبس الشاعر بيته من أمثال العرب، ألا وهو «أعزُّ وأغرَبْ مِن العَنْقَاء» ، فمثل الممدوح أعز وجوداً في الناس أي غير موجود، وأغرب من هذا الطائر.

ويعدُّ رمز العنقاء من أكثر الرموز التي تمثل بها الشعراء في العصر العباسي، يقول البحتري:[5]

أَلا لا تُـذَكِّرني "الحِمـى" إِنَّ عَهْـدَهُ   جَـوىً لِلمَشـوقِ المستَهام المعَـذَّبِ؟

---

(1) ابن الرومي: الديوان – ج٤ – ص١٥٧٤
(2) المعري: ديوان سقط الزند – ص٢٣٢ .
(3) نهنه: كفّ وقصّر وارتدع، نهنهت فلانا عن الأمر: أي زجرته وكففته
(4) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – ج٤ – ص٢٠٨ .
(5) البحتري – الديوان – المجلد الأول – ص١٩٠ .

أَتَــتْ دونَ ذاكَ العَهــدِ أَيامُ "جُــرهُمٍ" وَطـارَتْ بِـذاكَ العَـيشِ عَنْقَـاءُ مُغْـرِبِ

أخذ البحتري المثل المعروف «طارَتْ بِهِ عَنْقَاء مُغْرِب» وطوعه لخدمة معناه هنا بطريق التمثيل.

ونحا إلى ذلك مهيار الديلمي، إذ قال: [١]

ســأركبُ عَزمِــيَ حــتى يطــيرَ عـــن الضــيمِ عنقـــاءُ بي مُغْـــرِبُ

أراد مهيار أن يعبر عن بطلان الضيم وهلاكه، فاستحضر المثل المعروف «طارَتْ بِهِ عَنْقَاء مُغْرِب» ووظفه في توضيح المعنى.

وقد عمد الشريف الرضي إلى الترميز من خلال التمثيل في قوله:[٢]

ومَــا المِــدحُ إلا في النَــبيِّ وَآلِــهِ يُــرامُ وبَعْــضُ القَــولِ مــا يُتَجَنَّــبُ
وَأَولى بِمَــدحي مَــن أُعِــزُّ بِفَخْــرِهِ وَلا يَشْـــكُرُ النَعمـــاءَ إلاّ المُهَـــذَّبُ
أَرى الشِـعرَ فـيهِم باقِيـاً وَكَأَنَّمـا تُحَلِّــقُ بِالأَشْــعارِ عَنقـــاءُ مُغْـــرِبُ

ذكر الشريف الرضي المثل المرتبط بأسطورة العنقاء، ألا وهو «حلّقت به عَنْقَاء مُغْرِب» ليدل على هلاك كل شعر في غير مدح آل البيت وبطلانه، فاستخدم المثل ليطابق بين حال الأشعار في غير آل البيت ن وبين ما تحلّق به العنقاء فمصيرهما الهلاك والبطلان.

وبناءً على ما سبق، نجد أن العنقاء من أكثر الرموز الأسطورية التي تردد ذكرها في أشعار العباسيين، سواء أكانت تمثل خروجاً من باب الأسطورة إلى الكناية بالاسم وغياب الفعل، أم من باب الترميز الأسطوري الموظف لخدمة المعاني الشعرية.

٤- الهامة:

تعدّ الهامة من أشهر الطيور الأسطورية، وهي في اللغة بمعنى الرأس، والميت، يقال: فلان أصبح هامة: إذا مات، وفلان هامة اليوم أو غد: إذا أشرف على الموت. [٣]

وهذا المعنى يظهر في قول مهيار الديلمي:[٤]

وعيشاً «بالجَريبِ» وأيّ عيش ودِدْتُ وما انقضَى لو كنت هامَهْ

ويُقال بأن الهامة: الصدى، وفي اللغة تعني العطش، والصدى طائر معروف، هو ذكر البوم، والجمع أصداء. [٥]

---

[١] الديلمي، مهيار: الديوان – دار الكتب المصرية – ط١ – ج١ – ص٩٥

[٢] الرضي، الشريف: الديوان – منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان – ج١ – ص٨٨ – ٨٩ .

[٣] الجندي، علي: الجن بين الحقائق والأساطير – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة –١٩٦٩م – ج١ – ص١٢١ .

[٤] الديلمي، مهيار: الديوان – ص٢٦٢ .

[٥] الدميري: حياة الحيوان الكبرى – ص١٦٢

أما الهامة المتصلة بالرمز الأسطوري بحسب ما اعتقده العرب، فهي طائر وهمي يخرج من رأس الميت إن قتل ولم يؤخذ بثأره ليطالب بالثأر، فيخرج الطائر يبتغي القصاص، ويظل يصرخ قائلاً:

«اسقوني، اسقوني، فإني صدي، إلى أن تراق دماء مغتاليه، فيروى ويسكن».[١]

وتعدّ الهامة من رموز الظلام والعطش والموت، فهي من رموز العطش لأنها لا تشرب من الماء لأنّ فيه هلاك قوم نوح، وتسكن الخراب ميراث الله، وتبقى في الظلام، وهذا ما يُذكر الهامة بمن كانوا يتنعمون من قبل[٢]، وقد انبعثت أسطورة الهامة وعلاقتها بالميت، من خلال ما اعتقده العرب القدماء، فالعقلية العربية البسيطة لم يكن بوسعها أن تؤمن بحياة أخرى، وخيال العرب القدامى لم يتسع ليصوّر نشراً وبعثاً جديداً بعد ظلمة القبر وفناء الجسد، وهذا ما يعكسه قول ديك الجن: [٣]

حياةٌ ثُمّ مَوْتٌ ثُمّ بَعْثٌ=حَديثُ خرافةٍ يا أمَّ عَمْرِو [٤]

فأسطورة الهامة تبين بوضوح إنكار البعث، إذ كان حديث الهامة نابعاً من اعتقاد العرب القدماء في التناسخ وتناقل الأرواح[٥]، فهي تمثل الروح بشكل طائر[٦]، ومن ثم هي واسطة بين عالم الموتى وعالم الأحياء، إذ إنها تطالب بالثأر، وتخبر الميت بما سيكون بعده، وبعد مجيء الإسلام حُمّل هذا الرمز دلالات جديدة متصلة بالقيم الإسلامية، إذ أنكر الرسول ﷺ ما اعتقده العرب قبل الإسلام[٧]، ومن هنا فقد تحولت صورتها من معنى إلى معنى ولاسيما في شعر العباسيين إذ ذكرت من باب التمثل والرمز، يقول الخريمي:[٨]

تـزوّدْ مـن الـدُّنيا مَتاعـاً لِغَيْرِهـا   فَقَـدْ شمّـرت حـذّاءَ وانصـرم الحبـل

وَهَـلْ أنـتَ إلا هامَـةُ اليَومِ أو غَـدِ   لِكُـلِّ أُناس مِــنْ طَوارِقِهــا الثُّكــلُ

---

[١] عبد الحكيم ، شوقي: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية – مطبعة أطلس – القاهرة – ص٦٩٦

[٢] الدميري: حياة الحيوان الكبرى – ص٣٧٥ .

[٣] ديك الجن: الديوان – تحقيق د. أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري – دار الثقافة – بيروت – لبنان – ص١٧٠– ونسب هذا البيت لأبي نواس ، ولابن الزبعرى (عبد الله).

[٤] خرافة هو رجل من بني عذرة ، استهوته الجن ، وكانت العرب إذا سمعت حديثاً لا أصل له نسبته إلى خرافة ، وضرب به المثل في الكفر بالبعث. (انظر الثعالبي ، ثمار القلوب – ج١– ص٢٣٧).

[٥] الخطيب، محمّد: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية – دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة– سورية – دمشق – ط١– ٢٠٠٤م – ص٨٤.

[٦] انظر نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة – دار الفكر اللبناني– بيروت – ١٩٩٤م – ص٨٦

[٧] الخطيب، محمّد: الدين والأسطورة – ص٨٤

[٨] الخريمي: الديوان – جمعه علي جواد الطاهر – دار الكتاب الجديد – لبنان – ط١ – ١٩٧١م – ص٥١، الخريمي: أبو يعقوب إسحاق بن حسان بن قوهي الصفدي أصلاً ، التركي جنساً ، الخريمي ولاءً ، والصفد: كورة قصبتها سمر قند ، وقيل: هما صفدان: صفد سمر قند وصفد بخارى. ولم يكن مقلاً ، وقد قال في المدح فجوّد وفي الرثاء فأحسن ،كما نظم في الفخر والحكمة والغزل... وحظي بمنزلة مرموقة لدى السامعين والنقاد والمؤلفين للغته ومعانيه، ولأخلاقه أيضاً ، وكان المبرد معجباً به ، قال: "كان شاعراً مفلقاً مطبوعاً مقتدراً على الشعر.... وله كلام قوي ومذهب متوسط "، وعمي بعدما أسنّ. (انظر الديوان ص٥-٦).

فاستدعى ذكر الهامة في معرض الكلام على الموت والفناء، وربما ذكرت الهامة للطرافة كقول أبي حية:[١]

فيـــا عَجَبَـــاً مـــن قاتـــلٍ لي أَوَدُّه أشَـاطَ دَمِـي شَـيءٌ علـيَّ كـريمُ[٢]

سـقَى الله أيامــاً تلافَـيْنَ هــامتي بِــرِيٍّ فكانـــت قبلهـــنَّ تحـــومُ

وقـد طالعَتْنَـا يـومَ أسـفَلِ عَـالجٍ كَـذوبُ الـمُنَى للسـائلينَ حَـرومُ [٣]

٥- الرَّخم أو الأَنُوق:

ذكر نفر من الشعراء العباسيين طائر الرَّخم، وهو ما يسمى الأنُوق، وهو طائر أبقع ببياض وسواد، يشبه النسر، ومن خصاله أنّه يسكن الجبال الموحشة، وقد تلتمس الأنثى لبيضها الأماكن البعيدة ، الصعبة الوصول، لذلك يضرب المثل بتعذر الوصول إلى بيضها، فيقال: «أبعد من بيض الأنوق»[٤]، ومن طباع الرّخمة أنها تحتضن بيضها، وتحمي فراخَها، ومما ورد في الأمثال «أكيس من رخمة» [٥].

وقد أكثر الشعراء من التمثل بالرخمة كقول ابن الرومي في معرض المدح:[٦]

أبُـو أحْمَـدٍ لَيـث الـبِلادِ وغَيّـثُها إذا حطْمَةٌ لم تُبْقِ في العَظْمِ مَنْقَخا [٧]

فَـتىً لم يَـزَلْ في رَأسِ عَلْيـاءَ دُونَهـا بِمَرْقَبَـةٍ باضَ الأَنُـوقُ وَفرّخَـا [٨]

إذ تتركز الإشارة على حال من التشابه بين حال الممدوح الذي وصل بعليائه وبمجده إلى أماكن يصعب لأي شخص الوصول إليها، وحال الأنوق التي تضع بيضها في أماكن خفية من المحال الوصول إليها، فعمد الشاعر إلى الترميز بطريق التمثيل، إذ اقتبس معنى بيته الثاني من المثل «أبعد من بيض الأنوق» ليُعبر من خلاله عما وصل إليه الممدوح من مرتبة عظيمة من المحال أن يصل إليها أحدٌ، فهو كبيض الأنوق يتعذر الوصول إليه.

---

[١] النميري: شعر أبي حية النميري – تحقيق د. يحيى الجبوري– منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق – ١٩٧٥م – ص١٧٢

[٢] أشاط دمي: قد عرّضني للقتل، وأشاط: أحرق.

[٣] عالج: موقع بالبادية بها رمل.

[٤] الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمّد النيسابوري: مجمع الأمثال – تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد – دار الفكر – ط٣ – ١٩٧٢م – المجلد الأول – ص ١١٥ .

[٥] العسكري: جمهرة الأمثال – تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش – دار الجيل – بيروت – لبنان – ط٢ – ١٩٨٨م – ج١ – ص ٣٩٤

[٦] ابن الرومي: الديوان ج٢ – ص٥٧٥

[٧] المنقخ: من النقاخ وهو المخ.

[٨] الأنوق: الرخمة.

ويقول الصنوبري: [١]

مـا تـرى الـدهر كيـفَ أحـدثَ فينـا	شـــركةَ العاشـــقين في المعشـــوقِ
فهـو شـــــــطران ، يمنـةً وشمـالاً	مثـــل ذيـــــلِ الدُرَّاعَـــةِ المشقــوق
ذا يـــــوازيــه بالـــثـــــريا، وهـــذا	عنـــــــده أنـــه أخـــو العيـــوق
مسـتطارٌ كلاهمـا مـن جـــوى الـو	دِّ يـــرى بَيْضَـــهُ كبـيض الأنـــوق

يتحدث الصنوبري عن الدهر؛ إذ فرق بين العاشقين وجعل أحدهما كالثريا والآخر تابعاً له كالعيوق، وهنا يشير إلى أسطورة العيوق تابع الثريا، وقد سبق الحديث عنها، ثم عمد في البيت الأخير إلى الترميز من خلال ذكر بيض الأنوق، فهنا تتركز الإشارة على حال من التشابه بين بيض الأنوق الذي لا يُرى أبداً، ويصعب الوصول إليه، والود الذي يتعذر الوصول إليه، فهو أيضاً لا يُرى.

ويقول البحتري يهجو ابن الفلس:[٢]

آلَ فْلسِيّكُـــمْ غَـــداةَ بَحَثْـنَا عَنْـهُ	فَلْســـــاً وقيمَـــةُ الفَلْـــسِ فَلْـــسُ
ســامِرِيُّ الضُّـيُوفِ مــن دُونِ خُبْــزٍ	مَـعَ بَـيْضِ الأنُـوقِ لَـيْسَ يُمَـسُّ [٣]
فَارْتَحَـلَ عَـنْ جِـوَارِ كِسْـرَى فَمَـا أنْـ	ــــتَ كَـــرَيمٌ ، ولـــا لبَيْتِـــكَ أسُّ
نَبَـــطٌ مُلِّكُـــوا عِـــــمَـــارَةَ أرضٍ	كَـــان عُمّـــارَها الأوائِـــلَ فُـــرسُ

أراد البحتري أن يهجو ابن الفلس فاتهمه بالبخل، واستعان بالموروث الأسطوري بطريق التمثيل ليصور لنا مدى بخله، فقرن خبز المهجو ببيض الأنوق الذي لا سبيل للوصول إليه.

وصف الأنوق بالخرس، فهو من بكم الطير، و يقال في المثل: "إنّك من طير الله فانطقي"[٤]، أي انطقي يا رَخمُ إنك من طير الله.

يقول المعري في هذا المعنى:[٥]

بأخضَرَ مثلِ البحرِ ليس اخضرارهُ	مِـن المـاءِ لكـنْ مِـن حديـدٍ مُسَـرَّدِ[٦]
كـأنَّ الأُنـوقَ الخُـرْسَ فـوقَ غُبـارِهِ	طَوالِــعُ شَــيْبٍ في مَفَـــارِقِ أســـوَدِ

يظل كلام المعري هنا في محاكاة أفكار السابقين؛ لنعته الأنوق بالخرس، ثم اقتبس من أمثال العرب ما دعاه إلى الإشارة إلى أن الأنوق تؤمر بالصياح لاتصافها بالسكوت.

---

[١] الصنوبري – الديوان – تحقيق د. إحسان عباس – نشر وتوزيع دار الثقافة – بيروت – لبنان – ١٩٧٠م – ص٤٢٨.
[٢] البحتري – الديوان – المجلد الثاني – ص١١٢٨.
[٣] السامري: صاحب مجلس السمر ، والسامري منسوب إلى السامرة من اليهود.
[٤] الميداني – مجمع الأمثال – ج٣– ص٣٧٧/ انظر الجاحظ: الحيوان - ج٣ – ص٥٢٠
[٥] المعري – شروح سقط الزند – ص٣٦٤
[٦] الخضرة عند العرب سواد – يعني بالأخضر جيشاً، جعله أخضر لسواده من الحديد.

وتتصف الرّخم بالدناءة واللؤم، وهو ما أشار إليه المتنبي في قوله:[١]

وَشَرُّ ما قَنَصَتْه رَاحَتي قَنَصٌ شُهْبُ البُزَاةِ سَوَاءٌ فيهِ والرَّخَمُ

فهو هنا يعتب على الأمير الذي أراد أن يساويه بغيره من خساس الشعراء؛ لأنه صادق فيما يقول ، لذا لم يكن كغيره من الشعراء دنيء النفس، همه جمع المال، وهنا ذكر الرخم فقابل بين لؤم ودناءة الشعراء الذين لا قدر لهم، و ما اتصفت به الرخم من لؤم ودناءة.

ونحا إلى ذلك المعنى بقوله: [٢]

حَصَلْتُ بأَرْضِ مِصْرَ عَلَى عَبِيدٍ كَأَنَّ الحُرَّ بَيْنَهُمُ يَتِيمُ

كأنَّ الأَسْوَدَ اللابِيَّ فِيهِمْ غُرابٌ حَوْلَهُ رَخَمٌ وَبُوْمُ [٣]

فأشار إلى خِساس أصحابه ودناءتهم، مستفيداً من الطاقة الرمزية لطائر الرخم ليصور لنا الوضع الاجتماعي في مصر، إذ انتشر تملك العبيد، وأصبح الحرّ بينهم مهاناً كاليتيم، ثم أشار من خلال قوله "غراب" إلى صفة السواد في العبيد، وأشار إشارة ضمنية إلى وضع العبيد وسط الناس، فبمجرد قوله غراب تعود بنا الذاكرة إلى شؤم الغراب، وكره العرب له، وهذا يصور لنا وضع العبد الأسود ضمن المجتمع وكره الناس واشمئزازهم منه، ومن هنا ربط بين العبد الأسود والغراب، وبين دناءة أصحابه والرخم لما عرف عن الرخم منذ القديم من لؤم وخساسة، فشبه أصحابه بخساس حول الغراب أي العبد الأسود.

ونلحظ مما سبق أن طائر الرخم عند العرب رمز للدناءة، ومؤشر على القبح، وقد تكرر ذكره في الشعر العباسي بهذا المعنى، فقال البحتري: [٤]

قَدْ قلْتُ للرَّخَمِ المرْذُولِ مَكْسَبُها خَسَّ الجَدا فَقَعي إنْ شِئْتِ أو

أعْدَدْتُ وُدَّ أبي نَصْرٍ ونُصْرَتَهُ لِشِكَّةِ[٥] الدَّهْر مِنْ نَابٍ وأُظفُورِ

فقوله: "الرخم المرذول" إشارة إلى الكلمة وما ترمز إليه في كلام العرب، وهذا المنحى الرمزي في الشعر مهم لكونه رافداً من روافد المعاني الشعرية التي احتاجت في هذا العصر، أعني العصر العباسي إلى توسيع آفاقها ومجالاتها؛ ذلك لأن المعاني – مع تطور الحياة – اتسعت وتشعبت.

وفي الختام حازت الطيور أهمية بالغة ولا سيما حين دخلت حيز الأسطورة لتغدو مادة للشعر، وهذا مصدر ثراء في الشعر العربي.

---

(١) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – ج٤ – ص٩٠ .
(٢) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – ج٤ – ص٢٨٢.
(٣) اللابيّ: نسبة إلى اللاب – وهي مدينة .
(٤) البحتري: الديوان – المجلد٢ – ص١٠٢٧.
(٥) الجدا: العطاء .

المصادر والمراجع:

١. البحتري: الديوان – تحقيق حسن كامل الصيرفي– دار المعارف – القاهرة – ١١١٩ كورنيش النيل – ط٣ .

٢. البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان – ١٩٨٦م.

٣. أبو تمام: الديوان – شرح الخطيب التبريزي – دار الفكر العربي – بيروت – ط١ – ٢٠٠١م

٤. الثعالبي: ثمار القلوب في المضَافِ والمنْسُوبِ – تحقيق وشرح إبراهيم صالح – دار البشائر – دمشق – ط١ – ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٥. الجندي، علي: الجن بين الحقائق والأساطير – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة –١٩٦٩م.

٦. الحاوي، إيليا: شرح ديوان أبي نواس – دار الكتاب اللبناني – ١٩٨٧م

٧. ابن حيّوس: الديوان – تح: خليل مردم بك – بيروت – ١٩٨٤م – دار صادر.

٨. الخريمي: الديوان – جمعه علي جواد الطاهر – دار الكتاب الجديد – لبنان – ط١ – ١٩٧١م.

٩. الخطيب، مُحَمَّد: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية – دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة– سورية – دمشق – ط١– ٢٠٠٤م.

١٠. الدميري: كمال الدين مُحَمَّد بن موسى – حياة الحيوان الكبرى – تح: أحمد حسن بسبح –ط١– بيروت – دار الكتب العلمية– ١٩٩٤م .

١١. ديك الجن: الديوان – تحقيق د. أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري – دار الثقافة – بيروت – لبنان.

١٢. الديلمي ، مهيار: الديوان – دار الكتب المصرية – ط١ .

١٣. – الرباعي، عبد القادر: الطير في الشعر الجاهلي – ط١ – بيروت – المؤسسة العربية للطباعة والنشر– ١٩٨٨م .

١٤. الرضي: الشريف: الديوان – منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان.

١٥. الرّفّاء ، السّريّ: الديوان – الديوان – تقديم وشرح كرم البستاني – مراجعة ناهد جعفر – دار صادر – بيروت – ط١ – ١٩٩٦م .

١٦. ابن الرومي – الديوان – الديوان – تحقيق حسن نصار– الهيئة المصرية العامة للكتاب – ط٢ – ١٩٩٣م .

١٧. شكر، شاكر هادي: الحيوان في الأدب العربي – ط١ – بيروت – مكتبة النهضة العربية – عالم الكتب – ١٩٨٥م .

١٨. الصنوبري – الديوان – تحقيق د. إحسان عباس – نشر وتوزيع دار الثقافة – بيروت – لبنان – ١٩٧٠م .

١٩. – ضيف، شوقي: العصر الجاهلي – القاهرة – دار المعارف – ١٩٧١م.

٢٠. – عبد الحكيم، شوقي: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية - ط١ – القاهرة – مكتبة مدبولي – ١٩٩٥م .
٢١. عجينة ، مُحَمَّد: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها – دار الفارابي - بيروت- ط١- ١٩٩٤م .
٢٢. العسكري: جمهرة الأمثال – تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش – دار الجيل – بيروت – لبنان – ط٢ – ١٩٨٨م.
٢٣. – العظمة، نذير: سفر العنقاء – دمشق – وزارة الثقافة – ١٩٩٦م .
٢٤. فرهود، أحمد عبد الله: قصص الحيوان في القرآن الكريم – حلب - دار القلم العربي – ١٩٩٧م .
٢٥. – القزويني، زكريا بن مُحَمَّد بن محمود: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات – ط١ – تونس – دار المعارف – ١٩٩٠ م .
٢٦. المعري، أبو العلاء: شرح ديوان المتنبي "معجز أحمد" – تح: د. عبد المجيد دياب – القاهرة – دار المعارف.
٢٧. المعري: ديوان سقط الزند - ديوان سقط الزند – شرحه وضبط نصوصه د.عمر فاروق الطباع – دار الأرقم – بيروت – لبنان – ط١ – ١٩٩٨م .
٢٨. – ابن منبه: وهب: التيجان في ملوك حمير - ط١ – العثمانية – مطبعة مجلس دائرة المعارف.
٢٩. الميداني، أبو الفضل أحمد بن مُحَمَّد النيسابوري: مجمع الأمثال – تحقيق مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد – دار الفكر – ط٣ - ١٩٧٢م .
٣٠. نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة – دار الفكر اللبناني- بيروت – ١٩٩٤م .
٣١. النميري: شعر أبي حية النميري - تحقيق د. يحيى الجبوري- منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق – ١٩٧٥م .
٣٢. اليوسي، نور الدين: زهر الأكم في الأمثال والحكم، تح: مُحَمَّد حجي ومُحَمَّد الأخضر - المغرب – الدار البيضاء – ١٩٧٧م.

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف / ٢٠١٨

مظاهر الجمال الأنثويّ في الشّعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة

د. قاسم القحطانيّ*

- مدخل:

تأمَّل الإنسانُ الأوّلُ مظاهرَ الجمال مُنطلقًا في تحديد الأشياء الجميلة من ذاته هو، ثمّ أخذ في تَأَمُّل مظاهر الجمال فيما حوله، وهذا يعني أنّ أوّل نموذج للجمال اتّخذه الإنسانُ هو الجسم الإنسانيّ. وأكّد (برتليمي) أنّنا إذا «بَحثنا في إيجاد قاعدة للجمال عن طريق أكبر عدد من الإجابات الصّحيحة على هذا السّؤال: هل هذا الشّيء جميل؟ لوجدنا أنّ غالبيّتها تتّجه أوّلًا نحو جسم الإنسان، وبوجه خاصّ نحو جسم المرأة، ثمّ نحو زينتها من ملابس وحليّ، ثمّ نحو المساكن، ثمّ المدن...»[(١)].

وقد نشأ اهتمامُ الشّعراء الأندلسيّين بالجميل في عصر الدّولة الأمويّة، لأنّه يمثّل الانسجام والتّناسق اللّذين يبحث عنهما الإنسانُ، ولِما يحقّقُه الجميلُ من شعور بالرّاحة والاطمئنان، ولِما يثيره من أحاسيس لطيفة ناعمة. وشكّل الجميلُ المفهومَ الأكثرَ بروزًا في الشّعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة، مقارنةً بالمفاهيم الجماليّة الأخرى، وتمثّلت تجلّياتُه في محورين، هما الإنسان والطّبيعة، وهذان المحوران قاسمان مشتركان بين موضوعات الشّعر العربيّ، لدى الشّعراء العرب جميعهم.

ولدى استعراضنا الشّعرَ الأندلسيَّ في عصر الدّولة الأمويّة، وجدنا أنَّ الأندلسيّين قد صوّروا الجمالَ الإنسانيَّ في المرأة والغِلمان. وسنحاول في هذه الصّفحات أن نلمّ بمظاهر الجمال الأنثويّ، باستقراء النّماذج الشّعرية الّتي عبّر من خلالها الشّعراء الأندلسيّون عن إعجابهم بجمال

* أستاذ جامعيّ سوريّ وباحث في التّراث العربيّ.

(١) برتليمي: بحثٌ في علم الجمال، ص٧.

المرأة، لنستنتج بعدها الصّفات والسّمات الجميلة الّتي تغنّوا بها. على أنّنا سنفرد لاحقًا صفحاتٍ أخرى نلمّ فيها بمظاهر جمال الغِلمان.

والمرأةُ شريكةُ الرَّجل في الحياة، فهي الأمّ والأخت والبنت والحبيبة والزّوجة، تؤثّر فيه وفي حياته، فهي مصدر سعادته أو شقائه، وهي مُلهمته والعنصر الفاعل من عناصر شاعريّته. والحديثُ عن جمال المرأة لا يكون إلّا من خلال ذوق شريكها في الحياة: الرّجل.

ولطالما كانت المرأة من أهمّ مصادر إلهام الشّاعر العربيّ منذ الجاهليّة حتّى أيّامنا هذه، فكان من المُسلَّم به أن تحتلّ المكانةَ الأولى بين تجلّيات الجميل كلِّها في حياة العربيّ وفي شعره(١). وقد حافظت المرأة على سموّ مكانتها وموقعها في المجتمع العربيّ منذ العصور الأولى إلى وقتنا الحاضر، ولذا استمرّت معها صفاتُها الجماليّةُ، ونظرةُ المجتمع لها على أنّها محرّكة لكثير من أحداث التّاريخ المُهمّة.

وللمرأة مكانتُها البارزةُ في المجتمع الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة، فقد كانت واسعة النّفوذ تتمتّع بقسط كبير من الحرّيّة(٢)، كما تولّت في هذا العصر المناصبَ في الدّولة(٣)، وكانت لها مشاركاتٌ في رواية الحديث النّبويّ الشّريف وقرض الشّعر، وألوان من المِهَن الّتي أسهمت فيها أو اختصّت بها(٤)، كما تمتّعت بصفات من التّربية العالية، والثّقافة الواسعة، والعواطف الدّافئة، والتّمكّن من الموسيقى والغناء، وحفظ الشّعر، وألوانٍ من الجمال الحسّيّ...(٥).

- مظاهر جمال المرأة في الشّعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة:

وكما كان للمرأة هذا الحضورُ البارزُ في المجتمع الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة، كان لها الحضورُ ذاتُه في شعر هذه المرحلة، فهي المُلهمة والوَحي الجميل الّذي نسج في سبيله الشّاعرُ الأندلسيُّ قصائدَه، واستلهم من جمالها ووجودها الأنثويّ أدبَه(٦).

---

(١) انظر: المرعي: الوعي الجماليّ عند العرب قبل الإسلام، ص٥٠، وزغريت: القيم الجماليّة بين الشّعر الجاهليّ وصدر الإسلام، ص١١-١٢، وحلبي: المفاهيم الجماليّة في الشّعر العبّاسيّ، ص٤٤، إسماعيل: الأسس الجماليّة في النّقد العربيّ، ص١١٠، وهدارة: اتّجاهات الشّعر العربيّ في القرن الثّاني الهجريّ، ص٥٠.

(٢) انظر: دويدار: المجتمع الأندلسيّ في العصر الأمويّ، ص٣١٩، وشافع: المرأة في المجتمع الأندلسيّ، ص٣٥.

(٣) انظر: شافع: المرأة في المجتمع الأندلسيّ، ص١٠٥.

(٤) انظر: مكّي: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ص٢٥٩، دراسات أندلسيّة في الأدب والتّاريخ والفلسفة، ص٧٨، وشافع: المرأة في المجتمع الأندلسيّ، ص١٢٩-١٣٠، ١٧٢.

(٥) انظر: مكّي: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ص٢٥٣، ٢٥٩.

(٦) انظر: العقيليّ: الرّؤية الذّاتيّة في شعر المرأة الأندلسيّة، ص٧٥، وشبانة: الجواري وأثرهنّ في الشّعر العربيّ في الأندلس، ص١٠٣.

ونجد سمات الجمال الأنثويّ مبثوثةً في شعر الغزل الأندلسيّ[1] في عصر الدّولة الأمويّة[2]، ولدى استعراضنا هذا الشّعر نقف على جانبين من جوانب جمال المرأة: الأوّل حِسّيّ خَلْقِيّ، والثّاني معنويّ خُلُقِيّ.

أ- جانب الجمال الحِسّيّ الخَلْقيّ:

في الجانب الحسّيّ نجد أنّ الشّاعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة قد وصف المرأةَ وتغزّل بجمالها، ورسم لها لوحاتٍ جميلةً بريشةِ حِسِّه بعد أن تمتّعت عيناه وأُذناه ويداه بما شاهد وسمع ولمس منها، ولوّنها بإحساسه بعد أن حرّكت في نفسه شعورَ الحبّ والإعجاب بها.

وأبرزُ عناصر الجمال الحِسّيّ في المرأة، الّتي وصفها الشّعراءُ الأندلسيّون وتغزّلوا بها في عصر الدّولة الأمويّة:

١- الوجه ولون البَشرة:

أوّل ما تغنّى به الشّاعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة عند حديثه عن جمال المرأة، هو وجهُها ولونُ بشرتها[3]، ونراه قد مالَ إلى اللّون الأبيض أكثر من غيره من الألوان[4]، فتغنّى ببياض الوجه فـ«البياضُ آيةُ الملاحة والجمال»[5].

وفي تفضيل الأندلسيّ البياضَ على سائر الألوان سيرٌ على نهج العرب في إعجابهم بهذا اللّون صفةً مميّزةً لوجه المرأة، فللبَياضِ أعظمُ الدّلالة على الذّوق العربيّ، وذلك لأنّ العرب قد أحبّوا البياضَ ووَسَموا به كلَّ ما أحبّته نفوسهم، وبغضوا السّوادَ ووَصَموا به كلَّ ما كرهته نفوسُهم، فالمَثَلُ الأعلى للجمال عندهم هو البياض، ومن هنا تغزّلوا بالمرأة البيضاء الجميلة[6].

---

(١) ثمّة استعمالان لغويّان مرادفان للغزل وهما النّسيب والتّشبيب، وقد عرّفت المعجماتُ إحدى هذه الكلمات بالأخرى، كما في «لسان العرب» و«القاموس المحيط»، ولعلّ هذا ما جعل أكثر الباحثين والدّارسين لا يفرّقون بين هذه الكلمات الثّلاث في الاستخدام، فآثرنا أن نستخدم من بينها كلمة الغزل، وهي أكثرها استخدامًا في عصرنا. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، موادّ (ش ب ب)، و(ن س ب)، و(غ ز ل)، والفيروزآباديّ: القاموس المحيط، موادّ (ش ب ب)، و(ن س ب)، و(غ ز ل)).

(٢) انظر: هني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٢٨٢، وعجلة: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ في القرن الرّابع الهجريّ، ١٤٤.

(٣) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٣١.

(٤) انظر: الكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص١٤٦.

(٥) انظر: جادو: ألوان من الجمال والغزل، ص٣٠.

(٦) انظر: خليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٤٣-٤٤، وحلبي: القيم الجماليّة في الشّعر العبّاسيّ، ص٩٨، والصّحناويّ: فضاءات اللّون في الشّعر العربيّ، ص٢٩. قال الشّاعر الجاهليّ سلامة بن جندل: (الطّويل)

يُطالِعُنا مِنْ كُلِّ خِدْجٍ مُخَدَّرٍ ... أَوانِسُ بِيضٌ، مِثْلُهُنَّ قَليلُ

انظر: ديوانه، ص١٨٦.

وكان لهذه الصّفة الجماليّة موقعُ الصّدارة في شعر الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة، فلم يكن بينهم مَنْ تحدّث عن السُّمرة أو السَّواد أو غيرهما من الألوان صفةً مميّزةً للمرأة في ذلك العصر. ونجد هذه الصّفة في نماذج كثيرة من أشعارهم ولدى أكثر شعرائهم، ومنهم ابنُ عبد ربّه الّذي تغزّل بالبيضاء من النّساء، فقال(١): (المنسرح)

بَيْضـــاءُ مَضْـــمُومَةٌ مُقَرْطَقَـــةٌ　　تَنْقَـــدُّ عَـــنْ نَهْـــدِها قَراطِقُهـــا(٢)

كَأَنَّمـــا باتَ ناعِمًـــا جَـــذِلًا　　في جَنَّـــةِ الخُلْـــدِ مَـــنْ يُعانِقُهـــا(٣)

إنّ هذه المرأةَ البيضاءَ بما اتّصفت به من صفات الجمال والفتنة، مصدرُ فرح وسعادة ومتعة لِمَنْ يحظى بعناقها، وكأنّ الفوزَ بها فوزٌ بجنّة الخُلْد الّتي وعد اللهُ تعالى بها عبادَه المتّقين(٤)، وقد ورد اسم الجنّة في القرآن الكريم مرتبطًا بالخُلد، دلالةً على أنّ مَنْ يدخلها يخلد فيها فلا يموت ولا يروّع، له من النّعيم ما يشتهي، فوظّفها الشّعراء الأندلسيّون في شعرهم بهذه الدّلالة(٥).

واسترفد ابنُ عبد ربّه في بيت آخر الطّبيعةَ في تصوير بياض المرأة، مُضيفًا إليها رقّةً من رقّتها وروعةً من روعتها، فشبّهها بالرّيم، وهو الظّبي الأبيض، الّذي يسبي القلوبَ بجمال عينيه(٦): (الكامل)

في الكِلّـــةِ الصَّـــفْراءِ رِيمٌ أَبْـــيَضُ　　يَسْـــبِي القُلُـــوبَ بِمُقْلَتَيْـــهِ وَيُمْـــرِضُ(٧)

لَمَّـــا غَـــدا بَـــيْنَ الحُمُـــولِ مُقَوَّضًـــا　　كـــادَ الفُـــؤادُ عَـــنِ الحَيـــاةِ يُقَـــوَّضُ(٨)

ويتجلّى جمال وجه المرأة البيضاء في إشراقه وصفائه، وللتّعبير عن هذا المعنى استرفد الشّعراءُ الأندلسيّون في عصر الدّولة الأمويّة عناصرَ من الطّبيعة السّماويّة لتعينهم على إبراز هذا الجمال، فراحوا يشبّهونها بالشّمس تارةً وبالبدر تارةً أخرى(٩)، ومن هذا قولُ ابن عبد ربّه(١٠): (الكامل)

---

(١) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٢٣.

(٢) **المُقرطَقة**: لابسة القُرْطَق، وهو نوع من الملابس (معرّب).

(٣) **الجَذِل**: الفَرِح.

(٤) قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاء وَمَصِيرًا(١٥) لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْؤُولًا(١٦)﴾. (الفرقان: ١٥-١٦).

(٥) انظر: الجنابيّ: وصف الجنّة والجنان في الشّعر الأندلسيّ، ص٣٥.

(٦) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٠٠.

(٧) **الكِلّة**: السّتر الرّقيق يُخاط كالبيت يُتوقّى به من البَقّ والبعوض.

(٨) **الحمول**: ما يكون على البعير.

(٩) انظر: شبانة: الجواري وأثرهنّ في الشّعر العربيّ في الأندلس، ص١٦٦.

(١٠) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص٧٩-٨٠.

الشَّـمْسُ تَحْسَـبُ أَنَّهـا شَمْـسُ الضُّـحى وَالبَـــدْرُ يَحْسَــــبُ أَنَّهَـــا البَـــدْرُ

وتشبيه وجه المرأة بالشّمس والبدر قديم في الشّعر العربيّ، فقد شبّه الشّعراء العرب منذ الجاهليّة المحبوبةَ بالنّيّرَيْن في أشعارهم كثيرًا[١]، كما ارتبط اللّون الأبيض عند العرب الجاهليّين بالآلهة، «الّتي عبدوها على شكل ثالوث سماويّ: هو الشّمس (الأمّ)، والقمر (الأب)، والزُّهرة (الابن أو البنت)»[٢]. وعلى نهج شعراء العرب سار الشّعراء الأندلسيّون في أشعارهم وتشبيهاتهم، ومنها قولُ ابن هذيل[٣]: (الكامل)

وَجْـــهٌ أَغَـــرُّ كَأَنَّـــهُ بَـــدْرُ الـــدُّجى فَعَلَيْــهِ مِــنْ نُــورِ السُّــعودِ كَمــالُ[٤]

تَتَـــزاحَمُ اللَّحَظـــاتُ في إِشْـــراقِهِ فَكَأَنَّـــهُ فَـــوْقَ العُيُـــونِ هِـــلالُ

ولعلّ في تكرار الشّعراء لصفة بياض المرأة تأكيدًا على رغبة الشّاعر العميقة في أن يكون هذا اللّون صفةً مميّزة للمرأة الّتي يحبّها ويطلبها، ولإضفاء مظاهر قدسيّة عليها، فاللّون الأبيض للمرأة يعيد العلاقة بين البدائل، ويتيح لنا التّنقّل بينها، فوَصفُ المرأة بالبياض، كان يعيدها مباشرة إلى الشّمس والزُّهرة، وتشبيهها بالبيضة والدُّرّة والمَهاة ليس المراد به مجرّد اللّون، بل إنّنا نلمح صفات أهمّ تنتقل عن طريق التّعبير اللّونيّ، أهمّها التّقديس والخصوبة والخلود[٥].

وظلّت هذه الصّفة الجماليّة ملازمةً للمرأة في شعر الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة، لنجدها في شعر ابن حزم بأَخَرةٍ من هذا العصر صفةً لنُعْم، وهي الجارية الّتي أحبّها في صِباه، و«كانت أُمنيةَ المُتَمنّي وغايةَ الحُسن خَلْقًا وخُلُقًا...»[٦]، فقد قال في وصفها[٧]: (الطّويل)

---

(١) انظر: سلمان: الشّمس في الشّعر الجاهليّ، ص٨٤، واشتية: القمر في الشّعر الجاهليّ، ص٥٨. قال الشّاعر الجاهليّ طرفة بن العبد: (الطّويل)

وَوَجْــهٍ كَــأَنَّ الشَّــمْسَ حَلَّــتْ رِداءَهــا عَلَيْـــهِ، نَقِـــيّ اللّـــوْنِ، لَمْ يَتَخَــــدَّدِ

انظر: ديوانه، ص٢٧.

(٢) عليّ: اللّون في الشّعر العربي قبل الإسلام (قراءة ميثولوجيّة)، ص١٣٢. كانت اللّات عند الجاهليّين صنم الشّمس، وعُبدت الشّمس في ممثّلات أرضيّة لها، كالمرأة والدّرّة والبيضة والنّخلة...، والزُّهرةُ كوكبٌ يسبق شروق الشّمس في الظّهور، وقد عُبدت لدى الشّعوب القديمة، وعبدها العرب على أنّها إله ذكر في جنوب الجزيرة العربيّة، وإلهة أنثى في شمالها. (انظر: عجينة: موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، ٢١٢/١).

(٣) ابن هذيل: ما وصل إلينا من شعره، ٤٨١/٣.

(٤) **الأغرّ**: الحَسَن، والأبيض من كلّ شيء.

(٥) انظر: عليّ: اللّون في الشّعر العربي قبل الإسلام (قراءة ميثولوجيّة)، ص١٣٢.

(٦) ابن حزم: رسائله، ٢٢٤/١.

(٧) السّابق، ٢٢٤/١.

مُهَذَّبَــةٌ بَيْضــاءُ كَالشَّــمْسِ إنْ بَــدَتْ وَســـائِرُ رَبَّاتِ الحِجـــالِ نُجُـــومُ[١]
أَطــار هَواهــا القَلْــبَ عَــنْ مُسْــتَقَرِّهِ فَبَعْــدَ وُقُــوعٍ ظَــلَّ، وَهــوَ يَحُــومُ

فاقت نُعْم في جمالها وبهائها سائر النّساء، وأراد ابن حزم أن يعبّر عن هذا المعنى بصورة تبيّن مكانة نُعْم بين أقرانها، فاسترفد من الطّبيعة السّماويّة أبهى ما فيها، فشبّهها بالشّمس، وشبّه سائرَ ربّات الحِجال بالنّجوم.

كما وصف ابن حزم جاريةً عرفها في صباه، ثمّ عاد فرآها بعد زمن، فوجدها «قد جرى على وجهها ماءُ الشّباب ففاض وانساب، وتفجّرت عليها ينابيعُ المَلاحة فتردَّدت وتحيَّرت، وطلعت في سماء وجهها نجومُ الحُسن فأشرقت وتوقّدت، وانبعثت في خدّيها أزاهيرُ الجمال فتمّت واعتمّت»[٢]، فأتت كما قال[٣]: (البسيط)

خَريــدَة صــاغَها الــرَّحْمَنُ مِــنْ نُــورِ جَلَّــتْ مَلاحَتُهــا عَــنْ كُــلِّ تَقْــديرِ[٤]
لَــوْ جــاءَنِي عَمَلــي في حُسْــنِ صُــورَتِها يَــوْمَ الحِســابِ، وَيَــوْمَ النَّفْخِ في الصُّــورِ
لَكُنْــتُ أَحْظــى عِبــادِ اللهِ كُلِّهِــمُ بِالجَنَّتَــيْنِ، وَقُــرْبِ الخُــرَّدِ الحُــورِ

لم يذهب ابن حزم في تشبيه فَتاتِه مذهبَ الشّعراء في تشبيههم جمالَ الوجه وإشراقه بالنَّيِّرين، لأنّه رآها قد صِيغَتْ من نور، وهو ما يسمو على التّشبيه والتّحديد والتّقدير، فارتفعت هذه الفتاة بحسنها وبهائها عن مستوى البشر، وكأنّ الله تعالى قد خلقها من نور كما خلق الملائكة[٥]، فكان حسنُها أجلَّ من أيّ وصف وأعظمَ من أيّ تقدير.

ورادَ ابنُ حزم أُفقًا ما راده أحدٌ من شعراء عصره، في ابتكار معنى جديد طريف، حين عبّر عن إعجابه بحسن هذه الفتاة، فتمنّى أن يكون عملُه يومَ القيامة على صورتها.

وقد يمازج بياضَ وجه المرأة لونٌ آخرُ كالصُّفرة أو الحُمرة، فيزيدان من حُسن المرأة. ولكلّ منهما أوقاتٌ وحالاتٌ، فالصُّفرةُ تعتري النِّساءَ البيضَ لكثرة استتارهنّ وملازمتهنّ الدّار، وذهب بعضُهم إلى أنّ المرأة تكون بيضاءَ في الصّباح صفراءَ عند العشيَّة، لأنّ المرأة ذات البشرة الرّقيقة واللّون الصّافي تتلوّن بلون الهواء، والهواءُ يصفرُّ باصفرار الشّمس ويزهر عند شروقها[٦]. وقيل: إنّ

(١) **الحِجال**: جمع مفرده (الحِجل)، وهو السّتْر.
(٢) ابن حزم: رسائله، ١/٢٧٣-٢٧٤.
(٣) السّابق، ١/٢٧٤.
(٤) **الخريدة** من النّساء: البكر والخفرة الحييّة الطّويلة السّكوت المستترة، والجمع: خرائد.
(٥) جاء في حديث السّيّدة عائشة ﵂: أنّ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، قال: «خُلِقَتِ الْمَلائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ». (انظر: مسلم: صحيحه، ٤/٢٢٩٤).
(٦) انظر: جادو: ألوان من الجمال والغزل، ص٣٣.

أحسنَ ألوان البدن بياضٌ مخلوط بأدنى صُفرة، ومَزجُ الصُّفرة مع البياض ليس عن مرض أو عيب، وإنّما هو زيادة في الجمال يعطيه مَزْجُ هذين اللّونين معًا. وهناك من جعل الصُّفرة عنوان جمال المرأة البيضاء، وهي من السّمات الّتي ذُكرت في الشّعر العربيّ(١).

ولم يغفل الأندلسيّون عن تصوير الصُّفرة لونًا يمتزج ببياض وجه المرأة(٢)، وللشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة مشاركةٌ في هذا، ومنها قولُ الغَزال(٣): (السّريع)

مُشْرَبَةَ اللَّوْنِ، متوعَ الضُّحى ... صَفْراء بِالآصالِ كَالمذْهبِ(٤)

وقد يكون في اللّون الأصفر دلالةٌ على النّعيم، فقد تغنّى ابنُ عبد ربّه بالبيضاء الّتي اكتست صفرةً بنعيمها، فقال(٥): (الكامل)

أَوْمَتْ إِلَيْكَ جُفُونُها بِوَداعِ ... خَوْدٌ بَدَتْ لَكَ مِنْ وَراءِ قِناعِ(٦)

بَيْضاءُ أَنْماها النَّعيمُ بِصُفْرَةٍ ... فَكَأَنَّها شَمْسٌ بِغَيْرِ شُعاعِ

أمّا الحُمرة فتلازم المرأةَ البيضاءَ في خجلها، ومن الشّعراء الأندلسيّين مَنْ مَزَجَ البياضَ مع حُمرة الخدّ عند الخجل، وتغنّى بهذا اللّون الجميل إعجابًا واستحسانًا(٧). قال ابنُ عبد ربّه الّذي نَعِمَ نَعِمَ بعناق الحبيبة البيضاء المشرقة، الّتي تبدو على خدّيها علائمُ الخجل(٨): (البسيط)

---

(١) انظر: جادو: ألوان من الجمال والغزل، ص٣٢، وما بعدها، والصّحناويّ: فضاءات اللّون في الشّعر العربيّ، ص٢٩. قال امرؤ القيس: (الطّويل)

مُهَفْهَفَةٌ بَيْضاءُ غَيْرُ مُفاضَةٍ ... تَرائِبُها مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنْجَلِ

....

كَبِكْرِ المُقاناةِ البَياضِ بِصُفْرَةٍ ... غَذاها نَميرُ الماءِ غَيْرُ المُحَلَّلِ

انظر: الخطيب التّبريزيّ: شرح القصائد العشر، ص٢٨، ٣٣.

وقال ذو الرّمّة (ت١١٧هـ): (البسيط)

كَحْلاءُ في دَعَجٍ، صَفْراءُ في نَعَجٍ ... كَأَنَّها فِضَّةٌ قَدْ مَسَّها ذَهَبُ

وقال: (المنسرح)

بَيْضاءُ صَفْراءُ قَدْ تَنازَعَها ... لَوْنانِ مِنْ فِضَّةٍ، وَمِنْ ذَهَبِ

انظر: ديوانه، ص٢٦، ٦٢١.

(٢) انظر: الكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٥٦.

(٣) الغزال: ديوانه، ص٤٠.

(٤) **الآصال والأصائل**: جمعٌ مفردُه (الأصيل)، وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب. **مشربة اللّون**: أُشرب لونها الأبيض حُمرةً. **ومتع النّهار**: ارتفع وطال، وذلك ما قبل الزّوال، ومتع الضّحى: بلغ آخر غايته، متوع: اشتدّت حمرته.

(٥) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٠٨.

(٦) **الخَوْد**: الفتاة الشّابّة الحَسنة الخلْق، والجمع: خُودٌ وخَوْداتٌ.

(٧) انظر: الكوسا: اللّون الشّعر الأندلسيّ، ص٢٣٨.

(٨) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١١٧.

أَبِيــتُ تَحْــتَ سَمَــاءِ اللَّهْــوِ مُعْتَنِقًــا   شَمْـسَ الظَّهـيرةِ في ثَـوْبٍ مِـنَ الغَسَـقِ
بَيْضَــاءُ يَحْمَــرُّ خَــدَّاها إِذا خَجِلَــتْ   كَمـا جَـرى ذَهَـبٌ في صَـفْحَتَيْ وَرِقِ[١]

ويمنح امتزاجُ بياض وجه المرأة بالحُمرة خدّيها لونًا ورديًّا لطيفًا فيه دلالةٌ على صحّتها ونضارتها، ويزيدها فتنةً وجاذبيّةً، واستثمر هذا المعنى ابنُ هذيل ووظّفه في تشبيه طريف، إذ قال[٢]:
قال[٢]: (الخفيف)

وَكَــأَنَّ البُنُــودَ أَجْنِحَــةُ الطَّيْــ   ــرِ يُرَفْــرِفْنَ، إِذْ حَوَتْهَــا القُيُــودُ
وَكَــأَنَّ المُحْمَــرَّةَ اللَّــوْنِ فِي الأُفْــ   ــقِ خُــدُودٌ يَزِينُهَــا التَّوْرِيــدُ

لعلّه قد بات من الواضح من خلال الأمثلة والشّواهد الّتي سقناها أنّ الشّاعر الأندلسيّ لم يعجب بغير البيضاء من النّساء، فوصفها في شعره وتغزّل بها، وترنّم بهذا البياض على عادة شعراء العرب قبله.

٢- الشَّعْر:

ولا تكتمل صورةُ وجه المرأة الأبيض المشرق الجميل، إلّا إذا كان لصاحبته شَعرٌ يتماوج على كتفيها في دعة ورفق، أو يُصفَّف على رأسها وعلى جانبي وجهها، فشَعرُ المرأة من عناصر جمالها، وله ارتباطٌ بوجهها ولون بشرتها، وكثيرًا ما تغنّى العربيُّ بشَعر المرأة، وهو من أبرز ما يجمّلها[٣].

وقد تغزّل الشّعراء الأندلسيّون بشَعر المرأة وهيئته، فظهر في غزلهم مدى اهتمام المرأة الأندلسيّة بشعرها وتصفيفه بطريقة جميلة[٤]، فقد كانت تعقصه أو ترسله غدائرَ تتدلّى على الكتفين، وقد تلويه على صُدغيها في هيئة النّون، أو هيئة العقرب[٥].

ونجد في شعر الأندلسيّين نماذجَ تعبّر عن إعجاب الشّعراء بشَعر المرأة[٦]، وتجلّت في هذه النّماذج صورتان، الأولى منهما قديمة تراثيّة تقليديّة تعبّر عن ذوقهم الجماليّ وإعجابهم بالشّعر

---

(١) **الوَرِق**: الفضّة.
(٢) ابن هذيل: ما وصل إلينا من شعره، ١/٣٠.
(٣) انظر: خليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٤٤، والصّحناوي: فضاءات اللّون في الشّعر العربيّ، ص٤٣.
(٤) انظر: شبانة: الجواري وأثرهنّ في الشّعر العربيّ في الأندلس، ص١١٠-١١١.
(٥) غومس: الشّعر الأندلسيّ (بحثٌ في تطوّره وخصائصه)، ص٤٧.
(٦) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٢٤.

الأسود، فقد أحبّوا الشّعرَ الأسودَ الفاحمَ وتغنّوا به[١]، كما تغنّى به أجدادُهم الشّعراء العرب منذ الجاهليّة[٢].

ومن شعراء الدّولة الأمويّة الّذين تغزّلوا بشَعرِ المرأة الأسودِ الرَّماديُّ، فله أبياتٌ شبّهَهُ فيها باللّيل الّذي يلفّ وجهًا أبيضَ مشرقًا كالصّباح، وهما متضادّان يُظهِران جمالَ المرأة الأندلسيّة بشكلها الرّائع[٣]: (البسيط)

شَطَّتْ نَواهُمْ بِشَمْسٍ في هَوادِجِهِمْ ... لَوْلا تَلأْلُؤُها في لَيْلِهِنَّ عَشُوا

شَكَتْ مَحاسِنَها عَيْني، وَقَدْ غَدَرَتْ ... لأَنَّها بِضَميرِ القَلْبِ تَنْجَمِشُ

شَعْرٌ وَوَجْهٌ تَبارى في اخْتِلافِهِما ... بِحُسْنِ هَذا وَذاكَ الرُّومُ وَالحَبَشُ

إنّ شَعرَ الحبيبة المرتحلة أسودُ فاحمٌ، أمّا وجهُها فأبيضُ متلألئ وضّاء. وهذه الصّفات الجماليّة مبذولة في الغزل الحسّيّ القديم، ويزيدها قربًا إليه مجيئها في صورة تقليديّة من صور الغزل، في وصف مشهد الرّحيل.

ونجد الرّماديَّ في موضع آخر من مجموع شعره مفتونًا مرّةً أخرى بجمال الشّعر الأسود اللّيْليّ، فقد قال[٤]: (الطّويل)

وَصُدْغَيْنِ كَالنُّونَيْنِ كَاللَّيْلِ عُقْرِبا ... عَلى وَرِقٍ، إِنْ يَلْقَ لَحْظًا تَعَسْجَدا[٥]

وَشَعْرٍ لَوَ انَّ اللَّيْلَ يُكْسى سَوادَهُ ... لِسارٍ، وَبَدْرُ التِّمِّ في اللَّيْلِ، ما اهْتَدى[٦]

من الواضح أنّ الرّماديَّ في هذين الشّاهدين معجبٌ بشعر المرأة الأسود وطريقة تصفيفه على جانبي رأسها، وهو إعجابٌ يتجلّى كذلك عند عدد من شعراء عصره، وهذا ما يدعونا إلى الاستنتاج أنّ سواد الشّعر كان ذوقًا جماليًّا عامًّا، أو لعلّه كان تقليدًا فنّيًّا لنموذج من الجمال تداوله الشّعراء الأندلسيّون، وتفنّنوا في رسم جزئيّاته، ولم يكن بالضّرورة صفةً حقيقيّة واقعيّة للأندلسيّات في عصر الدّولة الأمويّة، والدّليلُ على ذلك أنّنا لا نقف على ما يثبت أنّ واحدًا من شعراء هذا العصر قد أحبّ امرأةً أو ذَكَرَ اسمَ فتاة واقترنت هذه الصّفة بها.

---

(١) انظر: هني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٢٨٦، وعجلة: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ في القرن الرّابع الهجريّ، ص١٥٧، والكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص١٨٨، والعقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٣٦.

(٢) انظر: خليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشعر الجاهليّ)، ص٤٤، وأبو عون: اللّون وأبعاده في الشّعر الجاهليّ (شعراء المعلّقات نموذجًا)، ص٥٢.

(٣) الرّماديّ: شعره، ص٧٩.

(٤) السّابق، ص٦٣.

(٥) **الوَرِق**: الفضّة. **تَعَسْجَدَ**: صار كالعَسْجَد، وهو الذَّهب.

(٦) تسهيلُ همزة (أنّ) ضرورةٌ.

أمّا الصّورة الثّانية فهي جديدة وطريفة ومستحدثة، تستوحي من الواقع الجديد ملامحَها، وتُبرز ذوقًا جماليًّا جديدًا تجلّى في إعجاب الأندلسيّين بالشّعر الأشقر(١). وكما كان للشّعر الأسود مكانتُه عند الشّعراء الأندلسيّين وأثرُه الجميلُ في نفوسهم، كان للشّعر الأشقر مكانتُه عندهم أيضًا، فلم ينفرد الشّعر الأسود بغزلهم واستحسانهم(٢)، فقد تغزّلوا بشعر الحبيب الأشقر وتدرّجاته اللّونيّة، وفي هذا دليلٌ «على تغيّرٍ في مقياس الجمال عند الشّعراء الأندلسيّين»(٣).

ومن أُولى النّماذج الشّعريّة الّتي تُبرز جمال الشّعر الأشقر في عصر الدّولة الأمويّة(٤)، قولُ الرّماديّ(٥): (مجزوء الكامل)

غُــرَرُ اللُّجَــيْنِ، وَفَوْقَهــا ... أَصْــداغُ عِقْيــانٍ لَواعِــبْ(٦)
تُــوِّجْنَ مِنْــهُ، وَأُرْسِــلَتْ ... مِنْــهُ إِلى الكُتْــبِ الــذَّوائِبْ
أَصْــداغُهُنَّ مَــعَ الــذَّوا ... ئِــبِ كَالأَســاوِدِ وَالعَقــارِبْ

رسم الرّماديُّ لشَعر المرأة صورةً جميلةً برزت فيها أصداغٌ ذهبيّةُ اللّون، صُفِّفت فوق الرّأس كالتّاج، وانحدرت منه ذوائبُ إلى الكتفين، وهذه الأصداغُ الملتفّة مع الذّوائب المتدلّية، كأنّها أذنابُ العقارب وأجسادُ الأفاعي.

وعلى الرّغم من جدّة المعنى في هذه الأبيات، وهو تصوير شُقرة الشّعر، إلّا أنّ التّشبيه بالأَساود والعقارب من الصّور المستمدّة من بيئة البادية(٧).

ويبدو من خلال أبيات الرّماديّ هذه أنّ ذوقَ الشّعراء الأندلسيّين بدأ بالتّغيّر في هذه المرحلة، غير أنّ هذا التّغيّر قد لقي رفضَ الأندلسيّين وإعراضَهم، وصوّر هذا الرّفضَ والإعراضَ ابنُ حزم في

---

(١) انظر: محمود: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ إلى نهاية القرن الثّالث الهجريّ، ص٩.
(٢) انظر: هني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٣٧٨.
(٣) الكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٥٧.
(٤) قد يكون الشّاعر الطّليق أوّل من تغزّل في نساء شقراوات في قوله: (الرّمل)

ســالَ لامُ الصّــدْغِ في صَــفْحَتِهِ ... سَــيَلانَ التِّــبْرِ وافى الوَرِقَــا
فَتَنــاهى الــحُسْنُ فيــهِ، إِنَّمــا ... يَحْسُــنُ الغُصْــنُ إِذا مــا أَوْرَقَــا

انظر: ديوانه، ص٦٦.
غير أنّ هذين البيتين فيما نظنّ ليس فيهما ما يشير إلى أنّ الشّاعر كان يتغزّل بامرأة، وما يرجّح هذا الظّنّ صيغةُ المذكّر والمعاني الّتي تناولها الشّاعر.
(٥) الرّماديّ: شعره، ص٥٢.
(٦) **اللُّجين**: الفضّة. **الأصداغ**: جمعٌ مفردُه (الصُّدْغ)، وهو جانب الوجه من العين إلى الأذن، والشّعر فوقه. **العِقيان**: الذّهب الخالص.
(٧) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٣٨.

رسالته «طوق الحمامة» فقد عقد فيها بابًا لـ«مَنْ أحبّ صفةً لم يَسْتحسن بعدها غيرَها مِمَّا يُخالِفُها»[١]، تحدّث فيه عن أناسٍ «قد وصفوا أحبابًا لهم في بعض صفاتهم بما ليس بِمُستحسَن عند النّاس ولا يُرضي الجمال، فصارت هِجِّيراهم[٢]، وعُرضةً لأهوائهم، ومُنْتهى استحسانهم»[٣]، وذَكَرَ أنّ منهم مَنْ أحبّوا الوَقَص[٤] والقِصَر والفَوَه[٥]، في محبوباتهم واستحسنوا هذه الصّفات فيهنّ، وأضاف ابنُ حزم إليها الشُّقرةَ، وبيّن أنّه أحبّ في صباه جاريتَه نُعْم وكانت شقراء الشَّعر، فما استحسن منذ ذلك الوقت سوداءَ الشّعر «ولو أنّه على الشّمس أو على صورة الحُسن نفسه»[٦]، ودافع عن الشّقرة حين عاب عليه ذلك بعضُهم، فقال[٧]: (الطّويل)

يَعيبُونَهَا عِنْدي بِشُقْرَةِ شَعْرِها فَقُلْتُ لَهُمْ: هَذا الَّذي زانَهَا عِنْدي

يَعيبُونَ لَوْنَ النّوْرِ وَالتِّبْرِ ضَلَّةً لِرَأْيِ جَهُولٍ في الغوايَةِ مُمْتَدِّ

وَهَلْ عابَ لَوْنَ النَّرْجِسِ الغَضِّ عائِبٌ وَلَوْنَ النُّجُومِ الزَّاهِراتِ عَلى البُعْدِ؟

أبدى ابنُ حزم تفضيلَه لونَ الشّعر الأشقر وإعجابه به، واستغرب من الّذين عابوا هذا اللّون مع أنّه لون النّور والذّهب، وتساءل مستنكرًا هل هناك عيبٌ في لون النّرجس الغضّ ولون النّجوم الزُّهر؟

وندرك من هذه الأبيات حالةَ التّغيّر في ذوق الشّعراء الأندلسيّين وتطوّر وعيهم الجماليّ، الّذي جاء استجابةً لدواعي البيئة الأندلسيّة الجديدة المختلفة عن بيئة العرب الجاهليّين ومقاييس جمالهم في الأنثى. وليس لنا أن نعدّ موقفَ ابن حزم هذا ورأيَه في الجمال «لمحة شذوذ عن شبه الإجماع العربيّ الّذي كان يميل فيه الشّاعر الأندلسيّ لسواد الشّعر في المرأة»[٨]، كما رأت الباحثة فوزيّة العقيليّ، الّتي فاتها – وهي تقرّر هذه النّتيجةَ – أنّ ابن حزم قد صدر في هذه الأبيات عن تجربة حبّ حقيقيّة واقعيّة عاشها في صِباه حدّثنا عنها في كتابه «طوق الحمامة» وذكر فيه اسمَ مَنْ أحبّها. كما فاتها – وهي تدرس الشّعرَ الأندلسيَّ كلَّه – أنّ هذه الأبيات من أُولى النّماذج الّتي نجدها في الشّعر الأندلسيّ، ولا نعدم أن نجد كثيرًا غيرها في سائر عصور الأندلس، ومن الغريب أنّ الباحثة تقرّر هذه النّتيجةَ بالاعتماد على شاهد واحد في الشّعر الأندلسيّ كلّه.

---

(١) ابن حزم: رسائله، ص١/١٢٩–١٣٣.
(٢) **الهِجِّيرى والهِجِّير**: الدّأْب والشّأْن والعادة.
(٣) ابن حزم: رسائله، ص١/١٢٩.
(٤) **الوَقَص**: قصر العنق.
(٥) **الفَوَه**: سعة الفم.
(٦) انظر: ابن حزم: رسائله، ١/١٣٠.
(٧) ابن حزم: ديوانه، ص٥٦–٥٧.
(٨) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٤٠.

غير أنّنا، على الرّغم ممّا ندركه من صدق هذا التّغيّر وواقعيّته، لا نجد شواهدَ كثيرةً تؤيّده في عصر ابن حزم، ولعلّ مردَّ هذا إلى قوّة الاتّجاه التّقليديّ المحافظ، وثبات مقاييسه ورسوخ معاييره في عقل الشّاعر الأندلسيّ ووجدانه في عصر الدّولة الأمويّة، فنحن لم نجد شاعرًا تغنّى بجمال الشَّعر الأشقر بعد ابن حزم إلّا عُبادة بن ماء السّماء، الّذي قال مشبّهًا الشَّعرَ الأجعدَ المصفّفَ فوق وجهٍ أبيضَ وضّاءٍ، بطبقٍ ذهبيّ فوق تمثالٍ عاجيّ يبهر العيونَ بجماله وفتنته[١]: (الخفيف)

وَكَأَنَّ الْتِفافَ شَعْرِكِ جَعْدًا ... فَوْقَ وَجْهٍ يُضِيءُ ضَوْءَ السّراجِ

طَبَقٌ مُكْفَأٌ مِنَ التِّبْرِ مَحْضًا ... تَحْتَهُ لِلْعُيُونِ لُعْبَةُ عاجِ

هذه هي النّماذج الّتي يظهر لنا، من خلال عرضها، أنّ الأندلسيّين أحبّوا اللّونَيْن الأسود والأشقر في شَعر المرأة على السّواء وتغنّوا بهما في أشعارهم، وإذا وقفنا عند قول المستشرق الإسبانيّ (غومس): «أمّا ألوان الشّعر والبشرة المفضّلة عندهم فأمرٌ فيه خلاف، وإن كنّا نعرف أنّ بني أميّةَ الأندلسيّين كانوا يفضّلون الشّقراوات»[٢]، إذا وقفنا عنده نجد أنّ مدارَ الأمر على الاختلاف في الأذواق، وليس الخلاف حول تحديد اللّون المفضّل للشّعر والبشرة، فإذا كان السّائد هو تفضيل سواد الشّعر، فهذا لا يعني أبدًا أنْ ليس هناك مَنْ فضّل شُقرةَ الشّعر على سواده.

٣- العيون:

وإلى جانب وصف الأندلسيّين شَعْرَ المرأة وتغنّيهم بلونيه الأسود والأشقر، نجد وصفَهم عيونَ المرأة وتغنّيهم بجمالها وسحرها، فالعيونُ من عناصر جمال الوجه، وقد وصفها الشّعراء العرب كثيرًا، وفُتنوا بها وافتنّوا في رسم صور بديعة لها، والتّعبير عن إعجابهم بها[٣].

ونحظى في شعر الأندلسيّين بنماذج تُبرز جمالَ عيون المرأة وسحرها وفتنتها وفِعْل جفونها في النّفس، بما يعبّر عن استحسان وإعجاب يأتيان في غرض الغزل[٤]. وكان لحَوَر العيون ودَعَجها[٥] موقعُ الصّدارة في شعر الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة، فلم يكن بينهم مَنْ تحدّث عن الزُّرقة أو غيرها من الألوان صفةً مميّزةً لعيون المرأة في ذلك العصر، ولم يختلفوا في وصفهم العيونَ والغزلِ بها عن عادة الشّعراء العرب في وصفهم وغزلهم[٦].

---

(١) ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٢٥.

(٢) غومس: الشّعر الأندلسيّ (بحثٌ في تطوّره وخصائصه)، ص٤٧.

(٣) انظر: الحطّاب: العيون في الشّعر العربيّ، ص١٦.

(٤) انظر: هني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٢٨٤، والكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص١٩٠-١٩١.

(٥) **الحَوَرُ**: شدّة بياض بياض العين وسواد سوادها. **الدَّعَجُ والدُّعْجَةُ**: سواد العين مع سَعتها.

(٦) انظر: خليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٤٥، وأبو عون: اللّون وأبعاده في الشّعر الجاهليّ (شعراء المعلّقات نموذجًا)، ص٥٣-٥٤، وجادو: ألوان من الجمال والغزل، ص١٠، والحطّاب: العيون في الشّعر العربيّ، ص٨٩.

ومن هذه النّماذج الّتي تعبّر عن إعجاب قائليها بالعيون الحُور، وتبيّن أثرَها في نفس مَنْ تقع عليه نظراتُها، قولُ ابن عبد ربّه الّذي سُقي بكأس الموت من الأعين الحُور[١]: (البسيط)

حُـورٌ سَـقَتْني بِكَـأْسِ المَـوْتِ أَعْيُنُهـا   مـاذا سَـقَتْنيهِ تِلْـكَ الأَعْـيُنُ الحُـورُ؟

ولابن عبد ربّه في موضع آخر في ديوانه قولُه يتغزّل بحوراء العينين[٢]: (الكامل)

حَــوْراءُ داعَبَهــا الهَــوى في حُــورِ   حَكَمَــتْ لَواحِظُهــا عَلــى المَقْــدُورِ
نَظَــرَتْ إِلَيَّ بِمُقْلَــتَيْ أدْمانَــةٍ   وَتَلَفَّتَــتْ بِسَــوالِفِ اليَعْفُــورِ[٣]
وَكَأَنَّمــا [غــاصَ] الأَسَــى بِجُفُونِهــا   حَــتَّى أَتاكَ بِلُؤْلُــؤٍ ل[مَنْثــورِ][٤]

تغزّل ابنُ عبدِ ربِّه بحوراء العينين استحسانًا وإعجابًا، كما تغزّل بهما قبلَه الشّعراءُ العرب، واستمدّ من الطّبيعة ما يبرز إعجابه ويؤكّد استحسانه، فشبّه عينيها بعيني الغزالة وعنقَها بعنق الظّبي، كما فعل قبله أسلافُه الشّعراء العرب، مستمدّين هذين التّشبيهين من بيئتهم الطّبيعية وعناصرها. غير أنّ ابن عبد ربّه لم يقف عند حدود هذا التّأثّر، فقد عمد إلى مدّ المعنى حين تأمّل ما في عيني صاحبته من أسى، فجاء بتصوير مبتكر لِما قد يتملّك النّفسَ في ساعة الفراق من أسًى يغوص في أعماق النّفس، ثمّ يفيض بدمع كالدّرّ المنثور.

وكما تغزّل ابن عبد ربّه بالعيون الحُور الّتي فتنته، فقد تغزّل كذلك بالعيون الدُّعْج، سيرًا على نهج شعراء العرب الّذين أعجبتهم هذه السّمةُ في عيون المرأة[٥]، فقد قال مخاطبًا دَعجاءَ العينين[٦]:
العينين[٦]: (المقتضب)

يا مَليحَــــةَ الــــدَّعَجِ   هَــلْ لَــدَيْكِ مِــنْ فَــرَجِ؟
أَمْ تُــراكِ قــاتِلَتِي   بِالــدَّلالِ وَالغَــنَجِ؟
مَــنْ لِحُسْــنِ وَجْهِــكِ مِــنْ   سُــوءِ فِعْلِــكِ السَّــمِجِ؟

وتعبيرًا عن إعجاب الأندلسيّين بجمال عيون المرأة استرفدوا الطّبيعةَ في إبراز هذا الجمال، فشبّهوا عيونَ المرأة الجميلة بعيون الغزلان والآرام، على عادة العرب[٧]. ومن تشبيهاتهم الجميلة قولُ ابن عبد ربّه[٨]: (الكامل)

---

(١) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص٧٢.
(٢) السّابق، ص٨١–٨٢.
(٣) **الأدْمانة**: الظّبية. **السّوالف**: جمعٌ مفردُه (السّالفة)، وهي صفحة العنق عند معلّق القرط. **اليَعْفور**: الظّبي.
(٤) جاءت رواية البيت في الدّيوان: «وكأنّما غاصَ... ...بلؤلؤٍ منشورِ»، ولعلّ الصّواب ما أثبتّه.
(٥) انظر: جادو: ألوان من الجمال والغزل، ص١٠، والحطّاب: العيون في الشّعر العربيّ، ص٨٩.
(٦) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص٤٢.
(٧) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص١٨.
(٨) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٤١.

وَكَأَنَّمَــــا تَرْنُـــــو بِعَـــــيْنِ غَزالَـــــةٍ فَقَـــدَتْ بِأَعْلَـــى الرَّبْـــوَتَيْنِ غَزالَهَـــا

شبّه ابنُ عبد ربّه الـمرأةَ بالظّبية الـمُطفل، وهي الّتي ترعى وليدَها بناظرها، وفي هذا التّشبيه إغداقٌ لصفة الـحُنوّ والرّعاية والعناية في نظرة الـمحبوبة إلى الشّاعر، وهي من الأوصاف الّتي يمتلئ بها شعورُ الأمّ لوليدها، كما أنّها من أسخى صفات الأنوثة، لأنّها محمّلةٌ بالحبّ والعطاء.

وتحدّث الأندلسيّون كإخوانهم الـمشارقة عن سحر العيون وفتنتها وأثرها في قلب مَنْ تقع عليه نظراتُها. كما كان لشكل العيون والأجفان عندهم، وما يبدو فيها من اعتلال وفتور وذبول، أسمى معاني الجمال(١).

وعلى نهجهم سار الشّعراء الأندلسيّون في عصر الدّولة الأمويّة، فتغزّلوا بالعيون وفتور النّظرات واعتلال الأجفان وذبولها(٢)، ففيها جميعًا أثرٌ في قلب مَنْ تقع عليه هذه النّظرات ومَنْ يشاهد هذه الأجفان، فهي قد تُسكِر مَنْ يراها وقد تقتل مَنْ ينظر إليها، وهذا ما دعاهم إلى تشبيهها بالخمر ونسبتها إلى كلّ ما له علاقةٌ بالسِّحْر. قال ابنُ هذيل في وصف العيون(٣): (الوافر)

كَـــأَنَّ عُيُـــونَهُنَّ عُيُـــونُ عِـــينٍ فَـــواتِرُ قَـــدْ سَـــكِرْنَ بِغَـــيْرِ راحِ(٤)

يَمُـــوتُ العَـــذْلُ في أَهْـــلِ التَّصـــابي بِهِـــنَّ، فَمـــا لأَهْـــلِ العِشْـــقِ لاحِ

أُعجب الشّاعرُ بجمال عيون النّساء وما فيها من فتور وذبول، فسعى إلى التّعبير عن إعجابه بهذا الـجمال، باستعانته بالطّبيعة، فشبّه عيونَـهنّ بعيون بقر الوحش، لِما فيها من جمال وسحر، وهو من التّشبيهات القديمة، فقد كان تشبيه الـمرأة ببقر الوحش في جمال العينين والتفاتة الـجِيد وغير ذلك مـمّا لـمحه العربُ، من صور الـجمال في هذا الـحيوان اللّطيف، فأعطوها لنسائهم وحبيباتهم(٥).

ولأحمد بن فرج الجيّانيّ قولُه في وصف خمر الجفون وأثره في النّفس(٦): (الطّويل)

وَكَـمْ خِلْتنـا سَـكْرى بِخَمْـرِ جُفُونِهـا إذا مـالَ بِالأَعْطـافِ حُسْـنُ قَوامِهـا!

وفي فتور الجفون وذبولها قال ابن شخيص(٧): (الطّويل)

وَمُعْتَلَّـــةِ الأَجْفـــانِ مـــا زِلْـــتُ مُشْـــفِقًا عَلَيْهـــا، وَلَكِـــنِّي أَلَـــذُّ اعْتِلالَهَـــا

---

(١) انظر: جادو: ألوان من الجمال والغزل، ص٤٨-٤٩، والحطّاب: العيون في الشّعر العربيّ، ص٦٥.
(٢) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٣٤.
(٣) ابن هذيل: ما وصل إلينا من شعره، ١/٢٥.
(٤) **العِين**: بقر الوحش.
(٥) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٤٠٤.
(٦) ابن فرج الجيّانيّ: شعره، ص٥٠.
(٧) ابن شخيص: شعره، ص٧٢.

جُفُــونٌ أَجــالَ الحُسْـــنُ فِــيهِنَّ فَتْــرَةً   فَحَــلَّ عُــرى الآجــالِ مُنْــذُ أَجالَهَــا

وتغزّل الشّريف الطّليق بالعيون واصفًا السّحرَ الّذي يسكنها[1]: (السّريع)

كَأَنَّمَـــــا إِنْســـــــانُ أَجْفانِهَـــــا   لِلْخَمْــــرِ مِـــنْ تَحْيِيرِهَـــا مُـــدْمِنُ

وَلَــــيْسَ إِنْســــانًا، وَلَكِنَّــــهُ   هَـــارُوتُ فِي مُقْلَتِهَـــا يَسْــكُنُ

جـمع الطّليـق في هـذين البيتـين صـورتين: خـمر الأجفـان وسـحر العيـون، واسـتدعى شخصـيّةَ (هـاروت) القرآنيّـة مُتَّكِئًا على ثقافـة الـمتلقّي الدّينيّـة، فقـد عُـرف (هـاروت) مـع أخيـه (مـاروت) بالسّحر، كما ورد في القرآن الكريم[2].

إنّ صورةَ العيون الحُور والدُّعْج، كما ظهر لنا، هي المسيطرةُ على خيال الشّاعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة، ومثّلت قيمةَ جمال العيون عنده، وهو بذلك قد حذا حذو شعراء المشرق في تفضيل العيون الحُور والدُّعج على غيرها لإعجابهم الشّديد بها، ولعلّ ذلك كان يمثّل تَعلُّقَ شعراء الأندلس بمقاييس التّراث العربيّ، الّذي ظلّ ملازمًا الإنسانَ الأندلسيّ في كلّ شيء، مع الاختلاف في الأحاسيس والاتّجاهات والرّؤى، الّتي يحدّدُها العصرُ والحدثُ والمكانُ[3].

٤- الخدّ:

ومن عناصر جمال وجه المرأة الخدُّ الأحمر، وهي «صفةُ حُسْنٍ ووَسامةٍ، وقد وُصفت بها المرأةُ دون الرَّجل»[4]، ففي الحُمرة دلالةٌ على حيويّة المرأة وشبابها ونضارتها، كما ارتبط هذا اللّونُ بالحياء، وهي صفة معنويّة أحبّها الشّعراء في المرأة وتغنّوا بها،ولهم صورٌ جميلة شبّهوا فيها الخدَّ الأحمرَ بالورد والتّفّاح[5]، وهذا لارتباط جمال الخدود بتورّدهما واحمرارهما.

---

(١) الطّليق: ديوانه، ص٧٢.

(٢) انتشر السّحر وشاع بين رؤساء اليهود، فأنزل الله تعالى المَلَكَيْن (هاروت وماروت) بمملكة بابل في أرض ما بين النّهرين (بلاد الرّافدين)، ابتلاءً وامتحانًا للنّاس، وكانا لا يعلّمان أحدًا من النّاس السّحر حتّى يبذلا له النّصيحة، ويقولا إنّ هذا الّذي نصفه لك إنّما هو ابتلاء من الله تعالى وامتحان، فلا تستعمله للإضرار، ولا تكفر بسببه، فمَنْ تعلّمه ليدفع ضرره عن النّاس فقد نجا، ومَنْ تعلّمه ليلحق ضرره بالنّاس فقد هلك وضلّ، (انظر: أبو خليل: أطلس القرآن، ص١٣٢)، وقد ورد ذكرهما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُون(١٠٢)﴾. (البقرة: ١٠٢).

(٣) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص١٦.

(٤) أبو عون: اللّون وأبعاده في الشّعر الجاهليّ (شعراء المعلّقات نموذجًا)، ص٩٢.

(٥) من تشبيه الجاهليّين الخدَّ بالورد قولُ عنترة: (الطّويل)

وردفٌ لــهُ ثقــلٌ، وخَصْــرٌ مُهفهــفٌ   وخـــدٌّ بـــهِ وردٌ، وســـاقٌ خَـــدلّجُ

انظر: ديوانه، ص٤١.

وعلى نهج الشّعراء العرب سار الأندلسيّون، فقد قرنوا اللّونَ الأحمرَ بفتنة الخدود وجاذبيّتها، كما حمل هذا اللّونُ في تصويرهم الخدَّ دلالةَ الحياء والعفّة[1]، وللشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة عددٌ من النّماذج، صوّروا فيها خدودَ المرأة معجبين بحمرتها. قال ابنُ عبد ربّه يصف البيضاءَ من النّساء وقد أُشرب خدّاها بحُمرة الخجل[2]: (البسيط)

بَيْضاءُ يَحْمَرُّ خَدَّاها إذا خَجِلَتْ   كَما جَرى ذَهَبٌ في صَفْحَتَيْ وَرِقِ

وقال في موضع آخر في ديوانه مشبّهًا خدَّ المحبوبة بالتّفّاح ونهديها بالرّمّان[3]: (المتقارب)

عَزَمْتُ عَلَيْك بِمَجْرى الوِشاحِ   وَما تَحْتَ ذَلِكَ مِمَّا كَنَيْتْ
وَتُفّاحِ خَدٍّ، وَرُمَّانِ صَدْرٍ   وَمَجْناهُما خَيْرُ شَيْءٍ جَنَيْتْ

وللخدّ الأحمر جاذبيّةٌ لا تقلّ عن جاذبيّة سائر أجزاء الوجه الأخرى كالعيون والجفون، وقد جمع ابنُ عبد ربّه سحرَ الخدّ إلى سحر الجفون في بيت واحد، فقال[4]: (الكامل)

بِأَبِي وَأُمّي غادَةً في خَدِّها   سِحْرٌ، وَبَيْنَ جُفُونِها سِحْرُ
الشَّمْسُ تَحْسَبُ أَنَّها شَمْسُ الضُّحى   وَالبَدْرُ يَحْسَبُ أَنَّها البَدْرُ

ونجد ابنَ هذيل يستمدّ من حمرة خدِّ المرأة مادّتَه، ليشبّه بها رايات الممدوح الحُمرَ الخفّاقةَ، فقد قال[5]: (الخفيف)

وَكَأَنَّ البُنُودَ أَجْنِحَةُ الطَّيْـ   ـرِ يُرَفْرِفْنَ، إذْ حَوَتْها القُيُودُ
وَكَأَنَّ المُحْمَرَّةَ اللَّوْنِ في الأُفْـ   ـقِ خُدُودٌ يَزِينُها التَّوْرِيدُ

رسم ابنُ هذيل في هذين البيتين صورتين للبنود: الأولى حركيّة، بدت فيها بنودُ الممدوح تخفق بشدّة وترفرف في سماء المعركة، كما ترفرف الطّيورُ بأجنحتها إذا قُيِّدت وأرادت النّجاة، والثّانية بصريّة لونيّة، فقد رأى في البنود الحمراء خدودَ فتاة حسناء، غدا التّوريدُ زينةً لخدودها.

---

(١) انظر: الكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٣٨.
(٢) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١١٧.
(٣) السّابق، ص٣٣.
(٤) السّابق، ص٧٩-٨٠.
(٥) ابن هذيل: ما وصل إلينا من شعره، ١/٣٠.

٥- الثَّغْر والصَّوْت:

وكما وصف الشّعراء الأندلسيّون جمال خدّ المرأة وصفوا جمالَ ثغرها وتنضيدَ أسنانها وحلاوةَ ريقها، ورسموا لها صورًا جميلة، كما رسمها قبلَهم إخوانُهم المشارقةُ، منذ الجاهليّة[١].

وللشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة عددٌ من النّماذج[٢] عبّروا فيها عن استحسانهم ثغرَ المرأة وأسنانَها المتناسقة البيضاء كأنّها الدّرّ المنضّد، كما أبدوا فيها إعجابَهم بريقِها العذب اللّذيذ الطَّعم، الّذي شبّهوه بالخمر والعسل والسّكّر[٣]، ومن هذه النّماذج بيتان للغزال تغزّل فيهما بجاريته لَعوب، فقد قال[٤]: (الكامل)

تَفْتَرُّ عَنْ دُرٍّ تَناسَقَ نَظْمُهُ　　فيهِ لَثاةٌ عَذْبَةٌ وَغَرُوبُ

حاوَلْتُ مِنْها رَشْفَةً، فَكَأَنَّها　　عَسَلٌ بِماءِ سَحابَةٍ مَقْطُوبُ[٥]

تبتسم لعوب فتتلألأ أسنانُها البيضاء كالدّرّ المنضّد، ولعلّ هذا ما دعا الشّاعرَ إلى الإقدام على تقبيل هذا الثّغر ورشف ريقه، فوجده لذيذًا كالعسل الممزوج بالماء الصّافي.

وللغزال في موضع آخر في ديوانه قولُه مشبّهًا ريقَ الثّغر الّذي قبّلَه، بالسُّكّر تعبيرًا عن استمتاعه بلذّته وحلاوته[٦]: (الطّويل)

وَعانَقْتُ غُصنًا فيهِ رُمّانُ فِضَّةٍ　　وَقَبَّلْتُ ثَغْرًا رِيقُهُ رِيقُ سُكَّرِ

وممّا يرتبط بثغر المرأة وشفتيها صوتُها وكلماتُها، وكان لحُسْن الصّوت ونعومة الكلام جرسٌ ألهبَ عواطفَ الشّعراء واختلس عقولَهم، فقد قيل: «هل خلقَ اللهُ شيئًا أوقعَ بالقلوب وأشدَّ اختلاسًا للعقول من الصّوت الحسن، لا سيّما إذا كان من وجه حسن؟»[٧]، ولهذا افتتن الأندلسيّون بأصوات القِيان فعشقوهنّ واقتنوهنّ[٨].

(١) انظر: خليل: النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٤٥-٤٦، والعقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٧، وحلبي: المفاهيم الجماليّة في الشّعر العبّاسيّ، ص٤٦.

(٢) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٣٤.

(٣) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٩، وهني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٢٨٥. قال عنترة وقد جمع بين طعمي العسل والخمر في وصف عذوبة ريق محبوبته: (الخفيف)

كاعِبٌ ريقُها أَلَذُّ مِنَ الشَّهْـ　　ـدِ إذا مازَجَتْهُ بِنْتُ الكُرُومِ

انظر: ديوانه، ص١٩٢.

(٤) الغزال: ديوانه، ص٣٤.

(٥) **المقطوب**: الممزوج.

(٦) الغزال: ديوانه، ص٧٤-٧٥.

(٧) ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ٤/٧.

(٨) انظر: شبانة: الجواري وأثرهنّ في الشّعر العربيّ في الأندلس، ص١٠٩. ورد في أخبار سعيد بن جوديّ أنّه سمع في قرطبة جاريةً جاريةً تُسمّى جيحان تغنّي للأمير عبد الله في إمارة أبيه، فهام بها، واشترى جارية سمّاها جيحان باسمها، ومع ذلك لم ينسَها،

وللأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة نماذجُ شعريّةٌ عدّةٌ[١]، عبّروا فيها عن إعجابهم بجمال صوت المرأة وعذوبة كلامها، فشبّهوهما بالدّرّ مُستلهمين هذا التّشبيهَ ممّا وصلت إليه بلادُهم من حضارة، وما شاع فيها من مفردات الزّينة والتّجمّل كالدّرّ والياقوت والعقيق وغيرها[٢].

ومن هذه النّماذج بيتان لأحمد بن فرج الجيّانيّ مَزَجَ فيهما بين دُرر كلام الحبيبة وأسنانها الّتي هي الدُّرُّ أيضًا، فقد قال في صورة بصريّة سمعيّة[٣]: (الطّويل)

تَبَسُّمُ عَنْ دُرٍّ كَدُرِّ كَلامِها ... فَلِلَّهِ سِمْطا دُرِّها وَابْتِسامِها

إذا ضَحِكَتْ، أَوْ حَدَّثَتْ قُلْتَ: هَذِهِ ... جَواهِرُ فُضَّتْ مِنْ حُلِيِّ نِظامِها

ولابن عبد ربّه صورةٌ جميلة تتراسل فيها الحواسُّ، شبّه فيها جمالَ الصّوت بعقدٍ من الدّرّ لا تراه إلّا الآذانُ، فقد قال[٤]: (الخفيف)

رَجْعُ صَوْتٍ كَأَنَّهُ نَظْمُ دُرٍّ ... ما يَرى سِلْكَهُ سِوى الآذانِ

تَنْفثُ السِّحْرَ بِالبَيانِ مِنَ القَوْ ... لِ، وَلا سِحْرَ مِثْلُ سِحْرِ البَيانِ

يبدو أنّ المغنّيةَ قد سَبَتْ بجمال صوتها وعذب غنائها العقولَ وأسرت القلوبَ، وعبّر ابنُ عبد ربّه عن إعجابه بهذا الصّوت، فشبّهه بعقد من الدّرّ، كما لا يخفى ما في قول الشّاعر «ولا سِحرَ مثل سحرِ البيان» من توظيف واضح لقول النّبيّ، عليه الصّلاة والسّلام: «إنّ من البيان لسِحْرًا»[٥].

وظلّت تشبيهاتُ الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة تدور في هذا الفلك، لنجدها عند الرّماديّ، وقد جمع في ثلاثة أبيات حلاوةَ الرّيق وعذوبةَ الكلمات وتنضيدَ الأسنان، فقال[٦]: (البسيط)

يا حَبَّذا الفَلَجُ المَعْسُولُ ريقَتُهُ ... وَكُلُّ حَرْفٍ بِهِ مِنْ لَفْظِهِ خَطَرا[٧]

== هام بها دهرًا، ولابن عبد ربّه أبياتٌ خاطب فيها الكاتب أبا حفص عمر بن قلهيل في التّسمّع على جاريته مصابيح. (انظر: ابن جوديّ: مجموع شعره، ص١٠٠، وابن عبد ربّه: ديوانه، ص٥١).

(١) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٤٤.

(٢) انظر: شبانة: الجواري وأثرهنّ في الشّعر العربيّ في الأندلس، ص١٢٨.

(٣) ابن فرج الجيّانيّ: شعره، ص٥٠.

(٤) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٧١.

(٥) البخاريّ: صحيحه، ١٣٨/٧.

(٦) الرّماديّ: شعره، ص٦٨.

(٧) **الفَلج**: الفُرجة بين الأسنان.

ثَغْـرٌ كَحُـقٍّ بِـهِ الـدُّرُّ النَّفـيسُ غَـدا   مَـلآنَ مِنْـهُ فَمَنْظُومًـا وَمُنْتثـرَا[١]

يُجـاوِزُ النُّطْـقُ حُسْـنَ الثَّغْـرِ مُنْتَبِـذًا   كَأَنَّهـا دُرَرٌ قَـدْ أَرْسَـلَتْ دُرَرَا

ولم يقف الأندلسيّون في عصر الدّولة الأمويّة عند استلهام مفردات الحضارة والتّأنّق والتّجمّل لنقل الصّورة السّمعيّة من خلال تشبيه المسموع بالمرئيّ، إنّما عمدوا بالأسلوب نفسِه إلى تشبيه حديث المرأة بالرّوض[٢]، فقد استعذب صاعدٌ حديثَ صاحبته فشبّهه بوشي الرّوض، في قوله[٣]: قوله[٣]: (الكامل)

مـا ضـرَّ أَهْلَـكِ مِـنْ لِمـامِ مُخـالِسٍ   قِطَـعَ الحَـديثِ كَوَشْـيِ رَوْضٍ مُـرْهَمِ[٤]

هَـلْ غَيْـرُ شَـكْوى مُـذْنَفٍ قَـذَفَتْ بِـهِ   بُرَحـاءُ وَجْـدِكِ في لَهيـبٍ مُضْـرَمِ؟[٥]

قد يبدو واضحًا، ممّا سبق عرضه، أنّ الأندلسيّين قد أُعجبوا بجمال ثغر المرأة واستحسنوا تنضيدَ أسنانها واستعذبوا طعمَ ريقها، وهاموا بحسن صوتها ورقّة كلامها، فعبّروا في أشعارهم عن هذا كلِّه من خلال صورٍ وتشبيهاتٍ استمدّوا موادَّها وعناصرَها من بيئتهم، كما تأثّروا فيها بمَنْ سبقَهم.

٦- النَّهْد:

وإذا انتهى الشّعراء الأندلسيّون من وصف محاسن وجه المرأة، انتقلوا إلى وصف محاسن جسدها، مبرزين قيمتَها الجماليّة الحسّيّة، وقد وصفوا منه النّهدَ وشبّهوه بالرّمّان والتّفّاح لاستدارته وصلابته، وهو من أهمّ عناصر جمالها وأقوى مواضع الإغراء فيها، وقد سبقَهم إلى وصف هذا الجزء من جسد المرأة والتّعبير عن الإعجاب به الشّعراء المشارقة، إذ لم تخلُ قصائدُهم من صور جميلة للنّهد[٦].

---

(١) **الحُقّ والحُقَّة**: وعاء منحوت من الخشب أو العاج.

(٢) لعلّ المشارقة قد سبقوهم إلى هذا التّشبيه، كما في قول بشّار بن برد (ت١٦٨هـ): (الخفيف)

وَحَـديثٍ كَأَنَّـهُ قطـعُ الـرَّو   ضِ زهتـهُ الصَّـفراءُ والحمـراءُ

انظر: ديوانه، ١/١١٩.

(٣) ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٤٦.

(٤) **المُرْهَم**: المرويّ بماء المطر الضّعيف الدّائم الصّغير القَطْر.

(٥) **البُرَحاء**: الشّدّة والمشقّة .

(٦) انظر: جادو: ألوان من الجمال والغزل، ص٥٩، وخليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٣٤. قال عمرو بن كلثوم: (الوافر)

وَثَـدْيًا مِثْـلَ حُـقِّ العـاجِ رَخْصًـا   حَصـانًا مِـنْ أَكُـفِّ اللاّمِسـينَا

انظر: الخطيب التّبريزيّ: شرح القصائد العشر، ص٢٢٢.

وفي أشعار الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة عددٌ من النّماذج الشّعرية الّتي تصوّر النّهدَ[١]، منها أبياتٌ للرّماديّ، شبّه فيها النّهودَ بالرُّمّان مرّةً، وبالحديد مرّةً أخرى في إشارة منه إلى صلابتها وامتلائها، وهذا ما يوحي بشباب المرأة ونضارتها، إذ قال[٢]: (الوافر)

وَشَكْوى الصَّبِّ مِنْ أَلَمٍ شَديدِ ... وَشِدَّةِ ضَمِّ رُمَّانِ النُّهُودِ

جُسُومٌ كَالمِياهِ يَضُمُّ مِنْها، ... إذا اعتنقتْ، نُهُودًا كَالحَديدِ

وله في موضع آخر في مجموع شعره قولُه في صورة حركيّة جميلة[٣]: (الطّويل)

تَعانَقَ فِي الأَضْلاعِ قَلْبي وَقَلْبُها ... وَقامَ لَنا وَحْيُ العُيُونِ بِأَذْرُعِ

وَضَمَّتْ عَلى رُمَّانَتَيْها كَأَنَّما ... تُعانِقُني كَفَّا أَسيرٍ مُكَنَّعِ[٤]

وله في موضع ثالث، قولُه[٥]: (الطّويل)

لَيالي يَميني تقْبضُ الكاسَ مَرَّةً ... وَأُخْرى لَها قَبْضٌ عَلى نَهْدِ كاعِبِ

نُهُودٌ كَتُفَّاحِ اللُّجَيْنِ كَأَنَّها ... لِتَدْويرِها قَدْ أُفْرِغَتْ في القَوالِبِ

واضحٌ في هذه الأمثلة أنّ مقياس جمال النّهد عند الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة، يتمثّل في الامتلاء والصّلابة والاستدارة، وتوحي هذه الصّفاتُ بشباب المرأة ونضارتها وصحّتها.

٧- القَدّ والقَوام:

وتعدّدت مواطنُ الفتنة والجمال في المرأة الّتي وصفها الشّعراء الأندلسيّون، فإلى جانب وصفهم نهدَها، كان لقَوامها نصيبٌ وافرٌ في أشعارهم، فقد وصفوا استقامةَ عودها مظهرين التّباينَ بين الرّدْف الثّقيل والخصر النّحيل، وهو من أهمّ مواضع جمال الجسد الأنثويّ عند شعراء الأندلس[٦]، الّذين لم يجدّدوا في مواصفات الجمال العربيّة القديمة، الّتي تتطلّب في المرأة أن تكون: تكون: ممتلئة الأرداف خُمصانة البطن[٧]، وتتّضح هذه الصّورة لدى الغزال الّذي وصف قوامَ المرأة، المرأة، وأضفى على خصرها صفتَي الرّقّة والرّشاقة في قوله[٨]: (السّريع)

---

(١) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٣٩.
(٢) الرّماديّ: شعره، ص٦٥.
(٣) الرّماديّ: شعره، ص٨٤.
(٤) **المكنّع**: المُقيّد.
(٥) الرّماديّ: شعره، ص٥٤.
(٦) انظر: غومس: الشّعر الأندلسيّ (بحثٌ في تطوّره وخصائصه)، ص٤٧، وهني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الرّابع الهجريّ، ص٢٨٤-٢٨٥.
(٧) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص١٠، وحلبي: المفاهيم الجماليّة في الشّعر العبّاسيّ، ص٥٤.
(٨) الغزال: ديوانه، ص٤٠.

كُــــلّ رَداحِ الـــــرِّدْفِ خُمْصـــــانَةٍ   كَــــالمُهْرَةِ الضَّـــــامِرِ لَمْ تُرْكَـــــبِ[1]
أَوْ دُرَّة ســــاعَةَ مـــــا اسْـــــتُخْرِجَتْ   لَمْ تُمْـــــتَهَنْ بَعْـــــدُ، وَلَمْ تُثْقَـــــبِ

وشبّه الشّعراء الأندلسيّون الأردافَ الممتلئة بالدِّعْص والنَّقا والكثيب، بجامع الضّخامة والنّعومة والاستدارة، «وهي من التّشبيهات المألوفة الّتي تَجاوبَ فيها الشّاعرُ القديمُ مع أصداء البيئة البدويّة، وتناقلتها المخيّلةُ الشّعريّة العربيّة والذّوقُ العربيّ شبه الموحّد»[2]. كما شبّهوا الخصرَ بالغصنِ وقضيبِ النّبات الأخضر لما فيه من الدّقة والرّقّة والنّضارة واللّين[3].

وللأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة إسهامٌ في هذه التّشبيهات[4]، ومنها قولُ الغَزال الّذي فاز فاز بعناق قوام المحبوبة وهو كالغصن النّاعم النَّضِر، المحمّل برمّان النّهود الفضّيّة البيضاء، وقبّلَ ثغرًا سُكّريّ الرّيق[5]: (الطّويل)

وَعانَقْـــتُ غُصْـــنًا فيـــهِ رُمَّـــانُ فِضَّـــةٍ   وَقَبَّلْـــتُ ثَغْـــرًا ريقُـــهُ ريـــقُ سُـــكَّرِ

وتتوالى هذه التّشبيهاتُ في أشعار الأندلسيّين بعد الغزال، لنجدها عند ابن عبد ربّه، الّذي قال[6]: (الطّويل)

وَســـاحِبَةٍ فَضْـــلَ الـــذُّيُولِ كَأَنَّهَـــا   قَضـــيبٌ مِـــنَ الرَّيْحـــانِ فَـــوْقَ كَثيـــبِ

وكرّر ابنُ عبد ربّه في موضع آخر في ديوانه الصّفةَ ذاتَها دليلًا على إعجابه بها، وتجذّرها في ثقافته، فقال[7]: (المديد)

يا قَضـــــيبًا فَـــــوْقَ دِعْـــــصِ نَقـــــا   وَكَثيبًـــــا تَحْـــــتَ تِمْثـــــالِ عـــــاجْ[8]

ونجد هذه الصّفةَ الجماليّةَ عند المتأخّرين من شعراء هذا العصر، ومنهم عُبادةُ بن ماء السّماء الّذي شخّص الخصرَ النّحيل، وجعله يشتكي، إذ قال في صورة حركيّة جميلة[9]: (الكامل)

وَرَأَيْـــتُ خَصْـــرَك يَشْـــتَكي مـــا أَشْـــتَكي   فَضَـــمَمْتُهُ ضَـــمَّ النَّحيـــلِ نَحـــيلا

---

(١) **الرَّداح**: الثّقيلة الأوراك التّامّة الخلق. **الخُمصانة**: الضّامرة البطن والحشا.
(٢) العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص١١.
(٣) الكوسا: اللّون في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٢٣.
(٤) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٤٦-١٤٨.
(٥) الغزال: ديوانه، ص٥٥.
(٦) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص٢١.
(٧) السّابق، ص٣٥.
(٨) **الدِّعْص**: مجتمع الرّمل. **النّقا**: الكثيب من الرّمل.
(٩) ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ١٤٦-١٤٧.

من الواضح تمامًا، من خلال هذه الشّواهد والأمثلة، أنّ دقّة خصور النّساء وضمور بطونهنّ وامتلاء أردافهن شكّلت مقياسًا أو ذوقًا جماليًّا شاع عند الشّعراء الأندلسيّين، كما شاع عند الشّعراء العرب قبلهم(١).

ويبدو ممّا سبق عرضه أنّ الشّعراء الأندلسيّين قد اهتمّوا بتفصيل جسد المرأة ووَصْفِ أجزائه، على خلاف رأي مَنْ ذهب إلى أنّ الأندلسيّين انصرفوا في غزلهم الحسّيّ عن تشريح جسد المرأة والعناية بمظاهر الجمال التّقليديّة فيها، وأنّ اهتمامهم لا يتجاوز مفاتنَ الوجه إلى سائر أعضاء جسدها وأجزائه، كالرّدف الثّقيل والخصر الضّامر...(٢).

٨- المَشْي والحَرَكة:

وإذا فرغ الشّعراء الأندلسيّون من تصوير محاسن جسد المرأة ومواطن الفتنة فيه، انتقلوا إلى تصوير مشيها وحركتها(٣)، سائرين في رَكب الشّعراء العرب، الّذين لم يغفلوا منذ الجاهليّة عن تصوير مشي المرأة وحركتها(٤)، فهما منبعان للرّموز ومظهران لمفاتن المرأة الجسديّة، وظهرت منهما في الشّعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة دلالاتٌ مختلفة متباينة(٥)، منها ما وجدناه في شعر يحيى بن هذيل، إذ شبّه مشيَ النّساء نحو الرِّكاب بمشي الأَسرى، الّذين أُثقِلوا بقيودهم، فهم بطيئو الحركة قصيرو الخطوات(٦): (الوافر)

مَشَيْنَ إلى الرِّكابِ، وَقَدْ أُنيخَتْ ... كَما يَمْشي الأَسارى في القُيُودِ

تُغازِلُنا مُلاءُ الخَزِّ عَمْدًا ... بِأَطْرافِ الرَّوادِفِ وَالنُّهُودِ(٧)

شبّه الشّاعرُ النّساءَ المتمهّلات في مشيهنّ بالأَسرى، ويبدو أنّ أردافَهنّ الثّقيلةَ ونهودَهنّ الممتلئةَ قد أثّرت في مشيهنّ، وهنّ في طريقهنّ نحو الرّكب المتهيّئ للرّحيل، فكأنهنّ قد قُيِّدن بها فلم يستطعن المشي. ولكبر أحجام أثدائهنّ وأردافهنّ فإنّ هذه المفاتن أخذت أشكالها كاملةً في أثوابهنّ، فبرزت بروزًا يسبي الألباب.

---

(١) انظر: العقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص١٥.

(٢) انظر: هني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٣٨١.

(٣) انظر: عجلة: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ في القرن الرّابع الهجريّ، ص١٥٩.

(٤) انظر: خليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٤٨، والعقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص٢١-٢٧. قال الأعشى في معلّقته: (البسيط)

غَرّاءُ فَرْعاءُ مَصْقُولٌ عَوارِضُها ... تَمْشي الهُوَيْنى كَما يَمْشي الوَجي الوَحِلُ

انظر: الخطيب التّبريزيّ: شرح القصائد العشر، ص٢٨٨.

(٥) انظر: ابن الكتّانيّ: كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص١٤٢.

(٦) ابن هذيل: ما وصل إلينا من شعره، ٣/٣٠.

(٧) **المُلاء**: جمعٌ مفردُه (المُلاءة)، وهو ثوبٌ من قطعة واحدة ذو شِقّين مُتضامَّيْن. **الخَزّ**: نوع من الثياب الفاخرة.

ومن أشعار الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة في تصوير مشية المرأة وتمايلها وتهاديها، وما لها من دلالة الأنوثة والجمال أبياتٌ جميلة لابن شهيد، فقد قال يصف جاريةً في صورة حركيّة[١]: (المتقارب)

فَجــاءَتْ تَهــادى كَمِثْــلِ الــرَّؤُومِ ... تُراعِــي غَــزالًا بِأَعْلَــى يَفــاعِ
أَتَتْنـــا تَبَخْتَـــرُ في مَشْـــيِها ... فَحَلَّــتْ بِــوادٍ كَثيــرِ السِّــباعِ
وَجالَـــتْ بِمَوْضِـــعِنا جَوْلَـــةً ... فَحَــلَّ الرَّبيـــعُ بِتِلْــكَ البِقــاعِ
وَرِيعَــتْ حِــذارًا عَلَــى طِفْلِهــا ... فَنادَيْـــتُ: يا هَـــذِهِ لا تُراعِـــي
غَزالُــكِ تَفْــرَقُ مِنْــهُ اللُّيُــوثُ ... وَتَنْصــاعُ مِنْــهُ كُمــاةُ الــمِصاعِ[٢]
فَوَلَّــتْ، وَلِلْمِسْــكِ مِــنْ ذَيْلِهــا ... عَلــى الأَرْضِ خَــطٌّ كَظَهْــرِ الشُّــجاعِ[٣]

إنّ التّهاديَ في المشي حركةٌ فيها تثاقلٌ وتمايلٌ، وقد كثرُ وصفُ هذه المشيةِ في الشّعر القديم، لأنّها تدلّ على امتلاء القَوام، وهو ممّا كان محبّبًا لدى العربيّ في الصّورة القديمة للمرأة، وقد شبّه ابنُ شهيد مشيةَ المرأة هنا بمشية الظّبية الّتي تُراعي ولدًا لها، وهي صورةٌ أراد بها زيادةَ التّروّي في الحركة، لأنّ مراقبة الابن تحثّ على الإبطاء والتّأنّي، وهو أدعى لثقل الحركة، وجَعلَها بأعلى يفاع، وهو المشرف من الأرض، ولعلّه أراد بذلك إشرافَ قامتها، وصورةَ العزّة والدّلال في حركة مشيتها.

ولابن حزم مشهدٌ وصفَ فيه تهاديَ المرأة في مشيتها، قال فيه[٤]: (البسيط)

كَأَنَّهــا حِــينَ تَخْطُــو في تَأَوُّدِهــا ... قَضِــيبُ نَرْجِسَــةٍ في الــرَّوْضِ مَيَّــاسُ
كَأَنَّمــا خَطْوُهــا في قَلْــبِ عاشِــقِها ... فَفيــهِ مِــنْ وَقْعِهــا خَطْــرٌ وَوَسْــواسُ
كَأَنَّمــا مَشْــيُها مَشْــيُ الحَمامَــةِ لا ... كَــدٌّ يُعــابُ، وَلا بُــطْءٌ بِــهِ باسُ[٥]

إنّ صاحبةَ ابن حزم، كما وصفها، تمشي على مهل من غير إسراع أو إبطاء يشينان تهاديَها، فبدت كالنّرجسة في الرّوض تتهادى حين تحرّكها النّسماتُ، وكالحمامة خفّةً ورشاقةً، مع هدوء

---

(١) ابن شهيد: ديوانه، ص٩٣.
(٢) **المصاع**: المُجالدة والمُضاربة.
(٣) **الشّجاع**: الحيّة.
(٤) ابن حزم: ديوانه، ص٩٠.
(٥) نستمع في هذا البيت إلى صدى قول الأعشى: (البسيط)

كَــأَنَّ مِشْــيَتَها مِــنْ بَيْــتِ جارَتِهــا ... مَــرُّ السَّــحابَةِ لا رَيْــثٌ وَلا عَجَــلُ

انظر: الخطيب التّبريزيّ: شرح القصائد العشر، ص٢٨٩.

ورصانة، فهي ليست مسرعةً سرعةً تُفقدها اتّزانَها ووقارَها، فتُعاب على ذلك، وليست مبطئةً في كسل وفتور، إنّما هي بين هذا وذاك في اعتدال.

من الواضح أنّ الشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة قد اتّفقوا على وصف المرأة بالهدوء والتّمهّل والتّهادي في مشيتها، وهي الصّفات ذاتُها الّتي وصفَ بها الشّعراءُ الجاهليّون المرأةَ، دلالةً على تَنعُّمها وسيادتها، غير أنّنا نظنّ أنّ الأندلسيّين أرادوا، وهم يتغنّون بهذه الصّفات، إبرازَ أنوثتها وجمالها وفتنتها، ولم يقصدوا من ورائها وصفَ المرأة بالتّنعّم والسّيادة، ولا سيّما أنّ مَنْ وصفهنّ الشّعراءُ كنَّ من الجواري، ويبدو أنّ كلّ واحدة منهنّ كانت تصطنع تلك المشية المتأنّيةَ المتمهّلةَ، لتستعرض جمالَها وقوامَها، وتجذب الأنظارَ إليها وتغوي الشّعراءَ وتغريهم، فتكون محاسنُها ومفاتنُها مصادرَ إلهامهم، فتجود قرائحُهم بأشعار يرسمون فيها مواطنَ الفتنة ومواضعَ الجمال في جسدها.

ظهر ممّا سبق عرضه أنّ الشّعراء الأندلسيّين فصّلوا في أشعارهم جسمَ المرأة، ووصفوا أجزاءً منه، وبيّنوا جمالَ كلّ جزء، وعبّروا فيها حينًا عن إعجاب حقيقيّ بهذا الجمال، كما فعل إخوانُهم المشارقةُ، غير أنّهم لم يعبّروا في أشعارهم هذه في أحايينَ كثيرةٍ، إلّا عن نزعة حِسّيّة تصويريّة، لا نشعر معها بعمق العاطفة أو صدق الشّعور، ولعلّ هذا ما حدا بهم إلى الوقوفِ وقفاتٍ سريعةً عند النّظر إلى جسد المرأة، ورَسْمِ صورٍ سريعةٍ جزئيّةٍ تفتقر إلى العمق والتّحليل والتفصيل. وإذا كان تأثير الغزل الحسّيّ قد انتقل إلى الأندلسيّين من المشارقة، وهم يصفون المرأةَ ومواطنَ الفتنة في جسدها(١)، فإنّ الأندلسيّين لم يبلغوا في غزلهم الحسّيّ درجةَ التّهتّك، الّتي بلغها الشّعرُ المشرقيُّ أحيانًا، على الرّغم من وجود التّأثيرات الاجتماعيّة القويّة، الّتي تساعد على بلوغ الشّعر هذه الدّرجةَ في عصر الدّولة الأمويّة في الأندلس.

ويمكن الإقرارُ هنا أنّ الشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة احتفظوا في أشعارهم بالصّورة الحسّيّة للمرأة، فقد تعلّقوا في هذا المجال بنموذج قريب من النّموذج الّذي أُعجب به القدماء، وظلّت الأوصافُ المادّيّةُ للمرأة في الغزل الأندلسيّ تدور في فلك الشّعر العربيّ، الّذي لا تختلف فيه مقاييسُ الجمال الأنثويّ في نظر الشّعراء الأندلسيّين عن مقاييس هذا الجمال عند المشارقة إلّا في القليل(٢)، ولو أنّ الأندلسيّين أفادوا من معطيات طبيعتهم الاجتماعيّة وتكوينها الفريد لرفدوا الشّعر العربيّ بنماذج جديدة وطريفة لم يُسبَقوا إليها.

---

(١) انظر: السّهليّ: أثر شعر المُحدَثين العبّاسيّين في الشّعر الأندلسيّ، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٢) انظر: محمود: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ إلى نهاية القرن الثّالث الهجريّ، ص١٩٨، وهني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٢٨٢، وعجلة: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ في القرن الرّابع الهجريّ، ص١٥٥، ١٥٦، والعقيليّ: الاتّجاه البدويّ في الشّعر الأندلسيّ، ص١٠.

ب- الجمال المعنويّ الخُلُقيّ:

وإذا كان الشّعراء الأندلسيّون في عصر الدّولة الأمويّة قد أُعجبوا بجمال المرأة الجسديّ، واستحسنوا صفات حسنها المادّيّ، فإنّ هذا لا يعني أنّهم أهملوا جمالَ المرأة الرّوحيّ، المتمثّل في حُسن أخلاقها ولُطف طباعها، وليس جمالُ الرّوح أقلَّ تأثيرًا في نفس الرّجل من جمال الجسد، بل لعلّه أعمقُ منه أثرًا، وأبعدُ غورًا، وأقوى جذبًا.

وحسنُ خُلق المرأة مطلبُ العربيّ منذ الجاهليّة، فقد تغنّى الشّعراء العرب بحُسن أخلاق المرأة ولُطف طِباعها، وهي الصّفات المعنويّة الّتي أعجبتهم فيها[1]. ونجد هذا في غزلهم المعنويّ، وكان مدارُه شعورَ الحبِّ نفسه وتأثيره في نفس المحبّ ومدى ارتباطه به واندماجه معه، وموقف الحبيبة من صاحبها في الصّدّ والوصال، إلى ما سوى ذلك من النّواحي المعنويّة، الّتي لا تتعرّضُ لمواضعَ حسّيّةٍ في المحبوبة[2].

وللشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة إسهامٌ في تصوير هذا الجانب في المرأة الأندلسيّة، فمثلما توقّفوا عند تجسيد الجمال الخارجيّ، توقّفوا أيضًا عند الجمال الرّوحيّ الدّاخليّ، وكان لهم غزلٌ معنويٌّ عفيفٌ لا يتعرّضون فيه لمفاتن المرأة الجسديّة، إنّما يسعون فيه وراء تصوير الأحاسيس الذّاتيّة بين المحبّين[3]. ومن هذا الغزل أبياتٌ لابن عبد ربّه صوّرَ فيها صدودَ الحبيبة وحياءَها، فقال[4]: (الطّويل)

بِنَفْسي الَّتي ضَنَّتْ بِرَدِّ سَلامِها ... وَلَوْ سَأَلَتْ قَتْلي وَهَبْتُ لَها قَتْلي

إذا جِئْتُها صَدَّتْ حَياءً بِوَجْهِها ... فَتَهْجُرُني هَجْرًا أَلَذَّ مِنَ الوَصْلِ

وَإِنْ حَكَمَتْ جارَتْ عَلَيَّ بِحُكْمِها ... وَلَكِنَّ ذاكَ الجورَ أَشْهى مِنَ العَدْلِ

لم يضنّ الشّاعرُ، كما يبدو لنا، على المحبوبة بشيء عزيز عليه أبدًا، فهو كريمٌ معها إلى أقصى حدود الكرم، مجيب لرغباتها، وهي تقابله بالجحود أو تقسو عليه بالهجر والصّدّ، ولم يجد الشّاعرُ في ذلك غضاضةً أو حرجًا، بل لعلّه راضٍ بما ناله منها ومسرورٌ.

وتكرّرت في شعر ابن عبد ربّه صفةُ الحياء دليلًا على إعجابه بها، في قوله يصف وجنةً نضرةً بدت عليها ملامحُ الحياء[5]: (الخفيف)

---

(١) انظر: خليل: في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)، ص٤٩-٥٠، وزغريت: القيم الجماليّة بين الشّعر الجاهليّ وشعر صدر الإسلام، ص٣٤.

(٢) هدّارة: اتّجاهات الشّعر العربيّ في القرن الثّاني الهجريّ، ص٥٠٣.

(٣) هني: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ص٣٩٨. وعجلة: اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ في القرن الرّابع الهجريّ، ص١٤٥.

(٤) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٣٢-١٣٣.

(٥) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١٧٨.

وَجْنَـــــةٌ كَـــــالرَّبيعِ جـــــادَ عَلَيْهـــــا مِـــنْ حَيـــاءٍ لا مِـــنْ حَيًـــا وَسْمِـــيٌّ[(١)]

ولابـن عبـد ربّـه في موضـع آخـر في ديوانـه، قولُـه يصـف بإعجـابٍ خـدّي الـمرأة وقـد احمـرّا خجلًا[(٢)]: (البسيط)

بَيْضـــاءُ يَحْمَـــرُّ خَـــدّاها إذا خَجِلَـــتْ كَمـــا جَـــرى ذَهَـــبٌ في صَـــفْحَتَيْ وَرِقِ[(٣)]

وما يُلاحظ في هذه النّماذج من شعر ابن عبد ربّه، بروزُ جانبٍ من شخصيّة الشّاعر في تعبيره عن إعجابه بصفةٍ استحسنها في المرأة الّتي يصفها، واهتمامِه بالتّركيز على حيائها وخجلها، وهذا ما يشي بعفّتها وتصاونها وامتناعها عمّن طلبها وسعى إليها.

وعلى الرّغم ممّا في تصوير هذا الجانبِ من خُلقيّة عالية تسمو بالمرأة، فإنّه لم يحظَ باهتمام الشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة كما حظي باهتمامهم تصويرُ الجانب الحسّيّ المادّيّ فيها، فقد كان محدودًا في هذا العصر ونماذجُه قليلةٌ، غير أنّ هذه النّماذج على الرّغم من قلّتها، تفصح عن موقف واضح من المرأة، بل إنّ منها ما عبّر فيه بعض الشّعراء كابن حزم عن تجربة واقعيّة، وكان أصدقَ شعراء عصره تجربةً، فقد ذكر في رسالته «طوق الحمامة» أنّه هامَ بجاريةٍ نشأت في دار أهله في قرطبة، وظلّ يتابعها، فرآها يومًا قد أخذت العُودَ وسَوّته بخفر وخجل لا عهدَ له بمثله، ثمّ اندفعت تغنّي بأبياتٍ للشّاعر العبّاسيّ العبّاسِ بن الأحنف (ت١٩٢هـ)، فقال ابنُ حزم، وقد أخذت محبّةُ الجارية بمجامع قلبه: «فلعَمْري لكأنّ المضرابَ إنّما يقع على قلبي، وما نسيت ذلك اليومَ ولا أنساه إلى يوم مفارقتي الدّنيا، وهذا أكثر ما وصلتُ إليه من التّمكّن من رؤيتها وسماع كلامها»[(٤)].

ثمّ أردف قائلًا يستحسن منها ما رأى وما لقي من صدٍّ ونُفورٍ[(٥)]: (الخفيف)

لا تَلُمْهـــا عَلـــى النِّفـــارِ وَمَنْـــعِ الوَصْـــ ـــلِ مـــا هَـــذا لَهـــا بِنَكِـــيرِ

هَـــلْ يَكُـــونُ الهِـــلالُ غَيْـــرَ بَعيـــدٍ أَوْ يَكُـــونُ الغَـــزالُ غَيْـــرَ نَفُـــورِ؟

يبدو الشّاعر مدركًا تمامًا أنّ نفور الجارية ممّا يزيدها حسنًا في نظر مَنْ يراها وعلوقًا في قلبه، بل إنّها صفة تكتمل بها صورتها، وهي صفة لكلّ ما هو عزيز ممتنع.

ونراه يخاطبها في أبيات أخرى بلطف ورقّة، يعاتبها على ما رآه منها، فقد قال[(١)]: (الوافر)

---

(١) **الحَيا**: المطر. **الوَسْميّ**: مطرُ الرّبيع الأوّل.

(٢) ابن عبد ربّه: ديوانه، ص١١٧.

(٣) **الوَرِق**: الفضّة.

(٤) ابن حزم: رسائله، ١/٢٥٠-٢٥١.

(٥) ابن حزم: رسائله، ١/٢٥١.

مَنَعْـــتِ جَمَـــالَ وَجْهِـــكِ مُقْلَتَـــيَّا وَلَفْظُـــكِ قَـــدْ ضَـــنَنْتِ بِـــهِ عَلَـــيَّا

أَراكِ نَـــــذَرْتِ للــــرَّحْمَنِ صَـــوْمًا فَلَسْـــتِ تُكَلِّمِـــينَ اليَـــوْمَ حَـــيَّا

صوّر ابن حزم في هذه الأبيات إعراض الجارية عنه، والتزامها الصّمتَ في حضوره، واستدعى من القرآن الكريم ما يعينه على وصف حالتها، فأشار في البيت الثّاني إلى قوله تعالى في سورة مريم عليها السّلام: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا(٢٦)﴾[(٢)].

وأوحت له أبياتُ الشّاعر الغَزِل العبّاس بن الأحنف الّتي غنّتها الجاريةُ، بمعنى طريف، فقال[(٣)]: (الوافر)

وَقَـــدْ غَنَّيْـــتِ لِلْعَبَّـــاسِ شِـــعْرًا هَنيـــئًا ذا لِعَبَّـــاسٍ هَنِـــيَّا

فَلَـــوْ يَلْقـــاكِ عَبَّـــاسٌ لأَضْـــحى لِفَـــوْزٍ قالِـــيًا، وَبِكُـــمْ شَجِـــيَّا

استمع ابنُ حزم إلى الأبيات الّتي غنّتها الجاريةُ للعبّاس بن الأحنف، وهو من أشهر الشّعراء المتخصّصين في محبوبة واحدة، وهي فوز، الّتي ملكت شغافَ قلبه في بغداد[(٤)]. وتخيّل أنّ العبّاس لو استمع إلى غناء هذه الجاريةِ لهام بها وهجر محبوبتَه لأجلها.

وإذا كانت هذه النّماذجُ لشاعرين عُرفا بصلاحهما وتديُّنهما، فهذا لا يعني أنّنا نجد في الشّعر الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة نماذجَ لغيرهما تجّلى فيها تعبيرُ أصحابها عن استهتارهم بالمرأة، وسعيهم في طلبها، وتصوير مغامراتهم معها، بل إنّ ما قد يمثّل هذا العصرَ بحقٍّ قصيدةُ ابن فرج الجيّانيّ، الّتي قال في مطلعها[(٥)]: (الوافر)

وَطائِعَـــةِ الوِصـــالِ عَفَفْـــتُ عَنْهـــا وَمـــا الشَّـــيْطانُ فِيهـــا بِالمُطـــاعِ

يؤكّد هذا البيتُ أنّ الشّعراء الأندلسيّين، وهم يصوّرون الجانبَ الخلقيَّ في المرأة، قد رغبوا عن المرأة المبتذلة المستهترة، وعفّوا عنها، ورغبوا في المرأة المتصاونة الحييّة الخجول الرّزان، فتغنّوا بصدّها وهجرها ونفورها، وكانت هي مطلبهم الوحيد، ولعلّ هذا ما طبع غزلَهم بالعفّة والعذريّة، وارتقى به عن الإسفاف والإسراف في الفحش والتّعريض بالمرأة بما لا يقبله الذّوق العربيّ السّليم، والخلق الإسلاميّ القويم.

---

(١) السّابق، ٢٥١/١.

(٢) مريم: ٢٦.

(٣) ابن حزم: رسائله، ٢٥١/١.

(٤) انظر: هدّارة: اتّجاهات الشّعر العربيّ في القرن الثّاني الهجريّ، ص٥٠٩-٥١٠.

(٥) ابن فرج الجيّانيّ: شعره، ص٤١.

وختامًا، وبعد أن استعرضنا ما وجدناه من نماذج شعريّة تجلّى فيها انفعال الشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة بجمال المرأة، **يخلص البحث إلى جملة من النتائج**، أبرزُها:

١- كان للمرأة حضورٌ بارزٌ في شعر هذه المرحلة، فقد وصفها الشّعراء الأندلسيّون وتغزّلوا بها، إذ كانت الوَحيَ الجميلَ الّذي نسجوا في سبيلها قصائدَهم، واستلهموا من جمالها ووجودها الأنثويّ أدبَهم.

٢- بدت سماتُ الجمال الأنثويّ مبثوثةً في شعر الغزل الأندلسيّ في عصر الدّولة الأمويّة، ويمكن تصنيفها في جانبين يبرزان جمال المرأة:

أ- الأوّلُ حِسّيٌّ خَلْقِيٌّ، نجد فيه الشّعراء الأندلسيّين قد وصفوا المرأةَ وتغزّلوا بجمالها، ورسموا لها لوحاتٍ جميلةً. وأبرزُ عناصر هذا الجمال الحِسّيّ: الوجه، لون البَشرة، الشّعر، العينان، الخدّ، الثغر، الصوت، النهد، القدّ، القَوام، المشي، الحركة. ويمكن الإقرار أنّ الشّعراء الأندلسيّين في عصر الدّولة الأمويّة احتفظوا في أشعارهم بالصّورة الحسّيّة للمرأة، فقد تعلّقوا في هذا المجال بنموذج قريب من النّموذج الّذي أُعجب به القدماء، وظلّت الأوصاف المادّيّة للمرأة في الغزل الأندلسيّ تدور في فلك الشّعر العربيّ الّذي لا تختلف فيه مقاييس الجمال الأنثويّ في نظر الشّعراء الأندلسيّين عن مقاييس هذا الجمال عند المشارقة إلّا في القليل، كما في أبياتٍ لابن حزم وعُبادة ابن ماء السّماء، ندرك فيها حالةَ التّغيّر في ذوق الشّعراء الأندلسيّين وتطوّر وعيهم الجماليّ، الّذي جاء استجابةً لدواعي البيئة الأندلسيّة الجديدة المختلفة عن بيئة العرب الجاهليّين ومقاييس جمالهم في الأنثى.

ب- الثّاني معنويٌّ خُلُقِيٌّ، لم يهمل فيه الشّعراء الأندلسيّون جمالَ المرأة الرّوحيّ، المتمثّل في حُسن أخلاقها ولُطف طباعها، فقد كان لهم إسهامٌ في تصوير هذا الجانب في المرأة الأندلسيّة، فمثلما توقّفوا عند تجسيد الجمال الخارجيّ، توقّفوا أيضًا عند الجمال الرّوحيّ الدّاخليّ، وكان لهم غزلٌ معنويٌّ عفيفٌ، عبّروا فيه عن الرّغبة في المرأة المتصاونة الحييّة الخجول الرّزان، وكانت هي مطلبهم الوحيد، ولعلّ هذا ما طبع غزلَهم بالعفّة والعُذريّة، وارتقى به عن الإسفاف والإسراف في الفحش والتّعريض بالمرأة بما لا يقبله الذّوق السّليم، والخلق القويم.

٤- المصادر والمراجع.

القرآن الكريم.

أوّلاً: المصادر:

١. البخاريّ، محمّد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ): **الجامع الصّحيح المسند من حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسُننه وأيّامه، المعروف بصحيح البخاريّ**، شرحه وصحح تجاربه وحقّقه محبّ الدّين الخطيب، ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمّد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السّلفيّة، القاهرة، الطّبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، أربعة أجزاء.

٢. ابن حزم، عليّ بن أحمد (ت٤٥٦هـ): **رسائل ابن حزم الأندلسيّ**، تحقيق الدّكتور إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّانية، ١٩٨٧م، أربعة أجزاء.

٣. الخطيب التّبريزيّ، يحيى بن عليّ (ت٥٠٢هـ): **شرح القصائد العشر**، عنيت بتصحيحها وضبطها والتّعليق عليها إدارة الطّباعة المنيريّة، مصر، الطّبعة الثّانية، ١٣٥٢هـ.

٤. ابن فرج الجيّانيّ، أحمد (ت٣٦٦هـ): **الحدائق والجِنان من أشعار أهل الأندلس وديوان بني فرج شعراء جيّان**، جمعه ورتّبه وشرحه الدّكتور محمّد رضوان الدّاية، نادي تراث الإمارات، العين، د.ت.

٥. ابن الكتّانيّ الطّبيب، محمّد (ت٤٢٠هـ): **كتاب التّشبيهات من أشعار أهل الأندلس**، تحقيق الدّكتور إحسان عبّاس، دار الثّقافة، بيروت، الطّبعة الثّالثة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٦. مُسلم بن الحجّاج القشيريّ، (ت٢٦١هـ): **المسند الصّحيح المختصر من السّنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، المعروف بصحيح مُسلم**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، خمسة أجزاء.

ثانيًا: الدّواوين والمجاميع الشعرية:

٧. بشّار بن برد (ت١٦٨هـ): **ديوان بشّار بن برد**، نشر وتقديم محمّد الطّاهر ابن عاشور، علّق عليه وضبطه ووقف على طبعه محمّد رفعت فتح الله، ومحمّد شوقي أمين، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، جزءان.

٨. ابن جوديّ، سعيد (ت٢٨٤هـ): **شعر سعيد بن جوديّ السّعديّ الإلبيريّ الأندلسيّ** (ضمن كتاب سعيد بن جوديّ السّعديّ الإلبيريّ الأندلسيّ: سيرته ومجموع شعره)، اعتنى به الدّكتور محمّد رضوان الدّاية، دار الفكر، دمشق، الطّبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٩. ابن حزم، عليّ بن أحمد (ت٤٥٦هـ): **ديوان الإمام ابن حزم الظاهريّ**، جمع وتحقيق ودراسة الدّكتور صبحي رشاد عبد الكريم، دار الصّحابة للتّراث، طنطا، د.ت.

١٠. ذو الرّمّة، غيلان بن عقبة (ت١١٧هـ): **ديوان ذي الرّمّة**، شرح الخطيب التّبريزيّ، تحقيق مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

١١. الرّماديّ، يوسف بن هارون (ت٤٠٣هـ): **شعر الرّماديّ يوسف بن هارون**، جمع وتحقيق ماهر زهير جرّار، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٢. سلامة بن جندل: **ديوان سلامة بن جندل**، صنعة محمّد بن الحسن الأحول، تحقيق الدّكتور فخر الدّين قباوة، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الثّانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٣. طرفة بن العبد: **ديوان طرفة بن العبد**، بشرح الأعلم الشّنتمريّ، تحقيق درّيّة الخطيب ولطفي الصّقّال، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الثّانية، ٢٠٠٠م.

١٤. الطّليق، مروان بن عبد الرّحمن (ت قريبًا من ٤٠٠هـ): **ديوان الشّاعر الطّليق**، ضمن كتاب «مع شعراء الأندلس والمتنبّي (سيرٌ ودراساتٌ)»، إميليو غرسية غومث، تعريب الدّكتور الطّاهر أحمد مكّيّ، دار الفكر العربيّ، القاهرة، الطّبعة السّابعة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١٥. ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد (ت٣٢٨هـ): **ديوان ابن عبد ربّه**، جمع وتحقيق الدّكتور محمّد رضوان الدّاية، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٦. عنترة بن شدّاد: **ديوان عنترة بن شدّاد**، بشرح الخطيب التّبريزيّ، تحقيق مجيد طراد، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١٧. الغزال، يحيى بن الحكم (ت٢٥٠هـ): **ديوان يحيى بن حكم الغزال**، تحقيق الدّكتور محمّد رضوان الدّاية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، الطّبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٨. ابن هذيل، يحيى (ت٣٨٩هـ): **ما وصل إلينا من شعر يحيى بن هذيل**، الدّكتور حمدي منصور، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، المجلّد ٧٧، الجزءان الأوّل والثّالث.

ثالثًا: المراجع العربيّة والمعرّبة والمترجمة:

أ- العربيّة:

١٩. إسماعيل، الدّكتور عزّ الدّين: **الأسس الجماليّة في النّقد العربيّ (عرض وتفسير ومقارنة)**، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٠. جادو، الدّكتور عبد العزيز: **ألوان من الجمال والغزل**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م.

٢١. الحطّاب، محمّد جميل: **العيون في الشّعر العربيّ**، دار الحوار، اللّاذقيّة، الطّبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٢. حلبي، الدّكتور أحمد طعمة: **المفاهيم الجماليّة في الشّعر العبّاسيّ**، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، ٢٠٠٦م.

٢٣. خليل، الدّكتور أحمد محمود: **في النّقد الجماليّ (رؤية في الشّعر الجاهليّ)**، دار الفكر، دمشق، الطّبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٢٤. دويدار، الدّكتور حسين يوسف: **المجتمع الأندلسيّ في العصر الأمويّ (١٣٨-٤٢٢هـ/٧٥٥-١٠٣٠م)**، مطبعة الحسين الإسلاميّة، القاهرة، الطّبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٢٥. شافع، الدّكتورة راوية عبد الحميد: **المرأة في المجتمع الأندلسيّ من الفتح الإسلاميّ للأندلس حتّى سقوط قرطبة (٩٢-٤٢٢هـ)**، عين للدّراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٦. الصّحناويّ، الدّكتورة هدى: **فضاءات اللّون في الشّعر العربيّ**، دار الحصاد، دمشق، الطّبعة الثّانية، ٢٠٠٩م.

٢٧. عليّ، إبراهيم محمّد: **اللّون في الشّعر العربيّ قبل الإسلام (قراءة ميثولوجيّة)**، دار جرّوس برس، طرابلس (لبنان)، د.ت.

٢٨. محمود، الدّكتور نافع: **اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ إلى نهاية القرن الثّالث الهجريّ**، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، الطّبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٩. المرعي، الدّكتور فؤاد: **الوعي الجماليّ عند العرب قبل الإسلام**، دار الأبجديّة، دمشق، الطّبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٠. مكّي، الدّكتور الطّاهر أحمد: **دراسات أندلسيّة في الأدب والتّاريخ والفلسفة**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، ١٩٨٧م.

٣١. مكّي، الدّكتور الطّاهر أحمد: **دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطّبعة الثّانية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٣٢. هدارة، الدّكتور محمّد مصطفى: **اتّجاهات الشّعر العربيّ في القرن الثّاني الهجريّ**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.

ب- المترجمة والمعرّبة:

٣٣. برتليمي، جان: **بحثٌ في علم الجمال**، ترجمة الدّكتور أنور عبد العزيز، دار نهضة مصر، القاهرة، ومؤسّسة فرانكلين، نيويورك، ١٩٧٠م.

٣٤. غومس، إميليو غارسيا: **الشّعر الأندلسيّ (بحث في تطوّره وخصائصه)**، تعريب الدّكتور حسين مؤنس، مطبعة لجنة التّأليف والنّشر، القاهرة، ١٩٥٢م.

رابعًا: الرّسائل الجامعيّة:

٣٥. اشتية، فؤاد يوسف إسماعيل: **القمر في الشّعر الجاهليّ**، رسالة ماجستير، جامعة النّجاح الوطنية، نابلس، ٢٠١٠م.

٣٦. الجنابيّ، شهد عدنان عبد العزيز: **وصف الجنّة والجِنان في الشّعر الأندلسيّ (دراسة موضوعيّة فنّيّة)**، رسالة ماجستير، الجامعة العراقيّة، بغداد، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٣٧. زغريت، خالد: **القيم الجماليّة بين الشّعر الجاهليّ وشعر صدر الإسلام**، أطروحة دكتوراه، جامعة البعث، حمص، ٢٠١١م.

٣٨. سلمان، كمال فوّاز أحمد: **الشّمس في الشّعر الجاهليّ**، رسالة ماجستير، جامعة النّجاح الوطنيّة، نابلس، ٢٠٠٤م.

٣٩. السّهليّ، إبراهيم موسى: **أثر شعر المُحدَثين العبّاسيّين في الشّعر الأندلسيّ**، أطروحة دكتوراه، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م.

٤٠. شبانة، جانان عزّ الدّين: **الجَواري وأثرهنّ في الشّعر العربيّ في الأندلس**، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، ٢٠٠٥م.

٤١. عجلة، أسعد أحمد: **اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ في القرن الرّابع الهجريّ**، أطروحة دكتوراه، جامعة الإسكندريّة، ١٩٩٦م.

٤٢. العقيليّ، فوزيّة عبد الله محمّد: **الرّؤية الذّاتيّة في شعر المرأة الأندلسيّة**، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القُرى، مكّة المكرّمة، ٢٠٠٠م.

٤٣. أبو عون، أمل محمود عبد القادر: **اللّون وأبعاده في الشّعر الجاهليّ (شعراء المعلّقات نموذجًا)**، رسالة ماجستير، جامعة النّجاح الوطنيّة، نابلس، ٢٠٠٣م.

٤٤. الكوسا، عبير فايز حمّادة: **اللّون في الشّعر الأندلسيّ**، رسالة ماجستير، جامعة البعث، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٤٥. هني، عبد القادر: **اتّجاهات الشّعر الأندلسيّ حتّى نهاية القرن الرّابع الهجريّ**، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

خامسًا: الموسوعات والمعجمات:

أ- القديمة:

٤٦. الفيروزآباديّ، محمّد بن يعقوب (ت٨١٧هـ): **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب تحقيق التّراث في مؤسّسة الرّسالة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الثّامنة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٤٧. ابن منظور، محمّد بن مكرم (ت٧١١هـ): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، ثمانية عشر مجلّدًا.

ب- الحديثة والمعاصرة:

٤٨. أبو خليل، الدّكتور شوقي: **أطلس القرآن (أماكن، أقوام، أعلام)**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

٤٩. رضا، أحمد: **معجم متن اللّغة (موسوعة لغويّة حديثة)**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، خمسة مجلّدات.

٥٠. عبد الباقي، محمّد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٣٦٤هـ.

٥١. عجينة، الدّكتور محمّد: **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، العربيّة للنّشر والتّوزيع، صفاقس، ودار الفارابيّ، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٩٤م، جزءان.

محور

التاريخ

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف/ ٢٠١٨

حارة المغاربة في القدس

حقيقتها وخلفيتها الوطنية والسياسية، وسبب الإصرار على إزالتها

د. غطاس نعمة*

برزت في العقود الأخيرة من القرن العشرين مسألة حارة المغاربة في القدس(١)(١)، على الصعيد السياسي في المنطقة العربية، وخاصة فيما يتعلق بالشؤون الفلسطينية. ولم يلتفت أحد من عرب هذه الأيام إلى هذه المسألة، ولم يسأل أحد أيضاً: لماذا تركّز اسرائيل على هدم هذه الحارة، التي تقع إلى الغرب من المسجد الأقصى في القدس الشريف؟ للإجابة على هذه التساؤلات، يمكن القول، إنّ العرب ما زالوا يشيحون بوجههم عن المسألة الفلسطينية، على الرغم من أهميتها البالغة، التي تأتي من شدة تأثيرها على المحيط العربي في المشرق والمغرب، سواء كان هذا التأثير إيجابياً أو سلبياً، بمعنى أنّه لا مفر لعربي مهما كانت إمكاناته المادية والسياسية، من ذلك الذي يحدث في فلسطين العربية. فعدم الالتفات إلى ما يحدث فيها، هو نوع من التقاعس والتفريط في الأمن العربي العام، الذي لا يتجزأ على الإطلاق، فلا أمن في شبه جزيرة العرب، ولا أمن في المغرب الكبير، ولا أمن في العراق والشام، إذا بقيت فلسطين على حالتها الراهنة. وإذا كان الصهاينة في فلسطين قد نجحوا في إزالة حارة المغاربة في القدس الشريف، فإنّ العرب وخاصة منهم الذين يتشدّقون بالحرص على الدين والمقدسات، لم يعيروا هذه المسألة أدنى اهتمام، على الرغم من أهميتها وخطورتها في الوقت ذاته، هذا إن دلّ على شيء، فإنّه يدل على أنّ معظم عرب هذه الأيام، لا تهمهم مثل هذه القضايا المقدسة، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً في الدين من جهة، وفي العروبة والوطنية من جهة أخرى. فموقف العرب السلبي هذا، يعني ببساطة التسليم والموافقة على كل ما يجري في فلسطين من تهويد وطمس للمعالم العربية والإسلامية على حدٍّ سواء، وإذا كان هذا غير صحيح، يُسعدنا أن يكون كذلك، فليُرينا عرب هذه الأيام أفعالاً مناهضة لما يجري في أرض فلسطين على صعيد محو الهوية العربية وتهويد

---

* أستاذ مساعد في كلية الآداب قسم التاريخ/ جامعة دمشق.

(١) حارة المغاربة أو حي المغاربة: نسبة إلى سكان المغرب العربي والأندلس، الذين سكنوا الحارة. وتعود إقامتهم بهذا الحي إلى سنة ٢٩٦هـ/٩٠٩م. تقع جنوب شرق البلدة القديمة لمدينة القدس، بجوار حائط البراق. - بوكزول، بوشتى: المغاربة والقدس جوانب من العلاقات التاريخية، دار طوب بريس، الرباط ، ٢٠٠١م، ص ١٨.

الأرض، لذلك وانطلاقاً مما يجري في فلسطين من عمليات تهويد منظّمة، ومن عمليات طمس لكل سيرة طيبة، ولكل مَعْلَمْ فيه رائحة العروبة، سنحاول أن نوضّح بقدر ما نستطيع، الأسباب الأساسية البعيدة منها والقريبة، التي جعلت الصهاينة يقدمون بقوة وتصميم على إزالة حارة المغاربة في القدس الشريف.

كانت مدينة القدس بالنسبة للمغاربة من أهم المدن المشرقية على الإطلاق، لأنّ هذه المدينة تضم مواقع ومواضع، ينظر إليها العرب الوطنيون نظرة فيها كل ألوان الاحترام والتقدير والتقديس، وخاصة المسجد الأقصى، وكنيسة القيامة، والحرم الإبراهيمي. وكان المغاربة في طليعة العرب، الذين قاتلوا وبذلوا الأموال وضحّوا بالأرواح في سبيل أن تبقى القدس عزيزة كريمة مستقلة تحت لواء العروبة، التي يستظل بظلها كل العرب أينما كانوا، وفي كل الأوقات. فمنذ حادثة الإسراء والمعراج الشهيرة، التي اختصت العناية الإلهية النبي مُحَّد ﷺ، أن يكون رائدها وأساسها، بدأ المغاربة ينظرون إلى القدس نظرة خاصة، تتّسم بتقديس هذه المدينة، وضرورة زيارتها، والتبرّك بما فيها من أماكن مقدسة، كالمسجد الأقصى، وبعض الأماكن الأخرى. وقد تكونت هذه القدسية عند المغاربة من خلال الأحاديث النبوية الشريفة، التي صرّح بها الرسول الكريم بخصوص هذه المدينة. وقد كانت هذه الأحاديث متنوعة من ناحية مقاصدها العامة، فمنها ما حض على زيارتها، ومنها ما شجع على الإقامة بها. من هذه الأحاديث تلك التي تجعل مدينة القدس عامل جذب قوي للمغاربة للمرور منها، والإقامة فيها أمداً معيناً، حيث يأخذون العلم الذي يريدون، ولا سيما المتعلق بالمسألة الدينية، وخاصة ما ينص على فضل الصلاة في المسجد الأقصى، كالحديث الذي يقول: "لا تشد الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، والمسجد الأقصى ومسجدي هذا"(١).

ومما يلفت النظر أنّ المغاربة' لم يكونوا يهتمون بمسألة المشقّة أو التعب حتى الوصول إلى المسجد الأقصى في فلسطين، لكن على ما يبدو أنّ هذه القضية كانت تهون أمام المغاربة مقابل ما يحدوهم من أمل في كسب الثواب والمغفرة بالصلاة في المسجد الأقصى، كما جاء في بعض الأحاديث عن النبي مُحَّد ﷺ، الذي قال مخاطباً المسلمين ومشجعاً على زيارة المسجد الأقصى: "ائتوه فصلّوا فيه، فإنّ كل صلاة فيه كألف صلاة في غيره"(٢)، لأنّ في هذه الصلاة غفراناً كبيراً وواسعاً للذنوب والخطايا، وتكفيراً عاماً عنها، كما هو وارد في الحديث الآتي، الذي يقول: "من خرج إلى بيت المقدس لغير حاجة إلّا الصلاة فصلى فيه خمس صلوات صبحاً وظهراً وعصراً ومغرباً وعشاءً، خرج من خطيئته كيوم ولدته أمه"(٣).

---

(١) الحنبلي، مجير الدين: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ج١، د.ت، ص٢٠. – في صحيح مسلم- الحج (١٣٩٧).

(٢) الحنبلي، مجير الدين: المصدر السابق، ج١، ص٢٠٧. – أخرجه أبو داود (٤٥٧) والطبراني (٣٤٤).

(٣) الحنبلي، مجير الدين: المصدر السابق، ج١، ص٢٠٨. – أخرجه البخاري (١١٩٠) ١/٣٦٧. وصحيح الجامع (٣٨٣٨).

من حسن الحظ أنّ جزءاً لا بأس به من المغاربة، طبّقوا مضمون هذه الأحاديث وأخذوا بها، مثال ذلك ابراهيم بن الحارث القرطبي المغربي، الذي جاء إلى مدينة القدس سنة ٢٩١هـ/٩٠٤م، قبل وفاته بثلاث عشرة سنة[١]. كما طبّقوا مضمون أحاديث نبوية أخرى، دعت إلى المجاورة والإقامة بمدينة القدس، كما شجعت على الانطلاق منه لأداء فريضة الحج. وربطت هذه الأحاديث بين الحج وبين زيارة القدس، فلكي يكون الحج كاملاً ومقبولاً، يُستحسن أن يكون انطلاق الحجاج من مدينة القدس، كما في الحديث الآتي، القائل: "من أهل بحج أو عمرة من المسجد الأقصى الشريف إلى المسجد الحرام غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخّر ووجبت له الجنة"[٢].

ومن أمثلة من طبّقوا ذلك من المغاربة، نذكر على سبيل المثال: علي بن أحمد الكناني، واسماعيل بن مُحَّد الأنصاري، من أهل الأندلس[٣]. وفي بعض الأحيان كانت تنتاب الأتقياء من المغاربة حالة نفسية متميزة، تعكس مدى تأثرهم بمثل هذه الأحاديث عن مدينة القدس، من ذلك ما حدث مع مُحَّد بن عمر الشهير بابن الفخار، ففي حجّه الأول رأى فيما يرى النائم أن ملكاً من الملائكة يقول له: "ابقَ مجاوراً إلى موسم قابل، فإنّه لم يتقبّل حجّاً هذا العام". فارتاع لما رآه، وأقام بمكة مجتهداً بعمله، وخرج إلى المدينة المنورة فزار قبر النبي، وجعله وسيلة إلى ربه، ثم سار إلى بيت المقدس، فتعبد فيه زماناً ثم انصرف إلى مكة وحضر موسم الحج الثاني، فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم في أحلام نومه، كان يسلّم عليه ويصافحه ويبتسم إليه ويقول له: "يا مُحَّد حجك مقبول أولاً وآخراً يرحمك الله"[٤].

لكن السؤال الهام الذي ينبغي أن نطرحه هنا، هو: هل بقيت هذه الحالة قائمة في صفوف المغاربة، أم أنّ عوامل جديدة استجدت فأضيفت إلى العوامل السابقة، وخاصة في الحقبة التي تلت نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، بعد أن نجح الفرنجة في فرض احتلالهم وسيطرتهم على مدينة القدس؟

للإجابة على هذا السؤال، نقول: إنّ العوامل القديمة، التي تجلّت في تأثير الأحاديث النبوية، لم تبقَ هي الوحيدة التي تثير في المغاربة حب الزيارة والشوق لبيت المقدس، بل أُضيفت إليها عوامل أخرى زادت من حدة تأثيرها. فمن المعروف أنّ دولة الأيوبيين والمماليك، التي اجتذبت إليها المغاربة بأعداد كبيرة، ضمّت كلاً من مصر وبلاد الشام، أي أنّ فلسطين ومدينة القدس بوجه خاص

(١) القرطبي، مُحَّد بن عمر ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تح: عبدالله أنيس الطباع، بيروت ١٩٥٧م، ص٢٠٨.

(٢) الحنبلي، مجير الدين: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ص٢٠٥.

(٣) المقري، (أحمد بن مُحَّد التلمساني): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨م، ج٢،ص١٢٤.

(٤) ابن بشكوال، خلق بن عبدالله: كتاب الصلة، طبعة الدار المصرية للتأليف والنشر،١٩٦٦م، ج١، ص١٠٥.

أصبحت في قلب هذه الدولة. يُضاف إلى ذلك أنّها كانت ميدان فعالية أساسية للدولة الأيوبية والمملوكية، لأنّها ساحة القتال الأساسية ضد العدوان الفرنجي، مما جعل العوامل التي كانت تشغل الدور الأكبر في اجتذاب المغاربة تزداد وتتطوّر، لأنّ أهمية مدينة القدس أصبحت أكبر من ذي قبل، بفضل رواج أدب من نوع جديد، هو أدب تقديس الأماكن المقدسة المحتلة من قبل الفرنجة. وشغلت مدينة القدس المرتبة الأولى في هذه العملية، انطلاقاً من مكانتها الدينية المرموقة، وقامت حركة التقديس حينما أخذت الأخبار تنتشر في أوساط الناس عن احتواء القدس الشريف لأضرحة بعض الأنبياء. وأوّل من كتب عن هذه المسألة المؤرّخ الدمشقي ابن القلانسي، الذي تحدّث عن الأخبار والأحداث التي شهدها وعاصرها، والتي أدرجها في الحديث عن مجريات سنة ٥١٣هـ/١١٢٠م، ووقائعها، فذكر أنّه ورد في هذه السنة خبر من بيت المقدس عن ظهور قبور الخليل وولديه اسحق ويعقوب، وهم موجودون في مغارة بأرض القدس، وكأنّهم أحياء لم تبلَ أجسادهم ولا رم لهم عظم(١).

وقد أصبحت هذه الأخبار بدقائقها وتفاصيلها جزءاً من النتاج الثقافي المتبادل على امتداد البلدان، التي تسودها الحضارة العربية الإسلامية، بما في ذلك بلدان المغرب الكبير والأندلس، حيث كانت تعمل عملها لدى الناس هناك، وخاصة في صفوف الأتقياء والزهاد والصوفيين، وتشير بعض القصص المسجلة في كتبهم إلى المدى، الذي وصل إليه الإعلاء من مكانة مدينة القدس والمسجد الأقصى.

ففي ترجمة يوسف بن عبد العزيز، يورد ابن الأبار في كتابه (المعجم)، رواية بسند طويل عن أبي الزاهرية، الذي قال: "أتيت بيت المقدس أريد الصلاة وغلقت الأبواب، فبينما أنا على ذلك، إذ سمعت حفيفاً له جناحان قد أقبل وهو يقول: سبحان الدائم القائم، سبحان الحي القيوم، سبحان الملك القدوس، سبحان رب الملائكة والروح، سبحان الله وبحمده، سبحان العلي الأعلى، سبحانه وتعالى. ثم أقبل حفيف يتأوه يقول مثل ذلك، ثم أقبل حفيف بعد حفيف يتجاوبون بها حتى امتلأ المسجد، فإذا بعضهم قريب منّي، فقال: آدمي؟ قلت: نعم، قال: لا ردع عليك"(٢).

شكّلت هذه القصص التي أحاطت بالقدس وفلسطين خلال الغزو الفرنجي، دافعاً جديداً، كان له أثره الفعال في زيادة الرغبة والشوق لزيارتها والإقامة هناك، لأن القدسية غدت أعظم من قبل، وأصبحت زيارتها لا تقتصر على كسب ثواب الصلاة فحسب، بل كانت تهدف أيضاً إلى زيارة المشاهد، الموجودة في داخلها، وتلك التي حولها، في مواقع فلسطين الأخرى. والدليل على ذلك أنّ المغاربة كانوا من أوائل المدافعين عن المسجد الأقصى، غداة دخول الفرنجة إلى مدينة

(١) ابن القلانسي، حمزة بن أسد: ذيل تاريخ دمشق، بيروت ١٩٠٨م، ص٢٠٢.

(٢) ابن الأبار: المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٣١٤.

القدس، واحتلالها سنة ٤٩٢هـ/١٠٩٩م، فاستشهد منهم عدد كبير داخل المسجد وعلى أبوابه، وقدّر عدد الذين استشهدوا بنحو ثلاثة آلاف رجل من المقيمين بالمدينة، والمجاورين بالمسجد الأقصى، وهو عدد كبير بالقياس على عدد سكان العالم في العصور الوسطى[١]، وقد أثار احتلال مدينة بيت المقدس (٢٣ شعبان ٤٩٢هـ/ ١٥ يوليو ١٠٩٩م) حمية عدد كبير من الفقهاء، ورجال الدين، ورجال الوطنية، وأدى بهم ذلك إلى إدراج قضية تحرير مدينة القدس في تفسير بعض الآيات القرآنية، كما فعل الفقيه أبو الحكم بن برجان الأندلسي المغربي، الذي قال عنه المؤرخ الدمشقي أبو شامة إنّه قام بتفسير القرآن كما أخبره الشيخ مجد الدين بن جهبل الحلبي، الذي وجد في تفسير قوله تعالى: {آلم غُلِبَتِ الرُّومُ}[٢]، على النحو الآتي: "إنّ الروم[٣]، سيُغلبون في رجب سنة ثلاث وثمانين وخمسمئة، ويفتح البيت المقدس ويعود لأصحابه العرب والمسلمين"[٤]. وقد وقف على ذلك صلاح الدين الأيوبي واستحسنه.

وقد شارك كثير من المغاربة في العمليات الحربية ضد الفرنجة، منذ بدأ نور الدين زنكي يجهّز لتحرير مدينة القدس نذكر من هؤلاء يوسف بن دوباس المغربي الفندلاوي، الذي كان يمتلئ حماساً واندفاعاً لخوض الحرب ضد الفرنجة، على الرغم من تقدمه في السن، فاندفع للقتال غير عابئ بالنصيحة التي أسداها له حاكم دمشق آنذاك معين الدين أنر، إذ نصحه بعدم الاشتراك في الحرب، لكنه رد على حاكم دمشق قائلاً: "قد بعت واشترى، فوالله لا أقيله ولا أستقيله"، وتلا الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم﴾[٥]، وظل يقاتل رحمه الله حتى استشهد. كان ذلك سنة ٥٤٣هـ/١١٤٩م، وحُمل جثمانه إلى دمشق فدفن بمقبرة باب الصغير[٦]. وكان يوسف بن دوباس هذا يلقّب بأبي الحجاج المغربي، قدم إلى بلاد الشام بعد أن سمع باستعداد نور الدين زنكي لتحرير بيت المقدس، فسكن بلدة بانياس في الجولان مدة، ثم انتقل إلى دمشق، وبقي فيها يدرّس بمذهب الإمام مالك، ويحدّث بكتاب (الموطأ) حتى استشهد[٧].

(١) الحنبلي، مجير الدين: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ج١، ص٢٧٣.

(٢) سورة الروم، آية ١.

(٣) يقصد بالروم هنا الفرنجة، الذين احتلوا بيت القدس، وغيرها من مناطق شامية.

(٤) أبو شامة، عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي: عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تح: أحمد البيومي، وزارة الثقافة، دمشق، ج٢، ص ١٠٦.

(٥) سورية التوبة، آية ١١١.

(٦) ابن القلانسي، حمزة بن أسد: ذيل تاريخ دمشق، ص ٢٠٨ ـ الحموي، ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان، تح: عبد الله بن يحيى السريحي، دار صادر، بيروت، ج١٥، ص٢٧٧.

(٧) سبط ابن الجوزي، يوسف بن قرا أوغلي: مرآة الزمان، القسم الأول من الجزء الثامن، طبعة أولى، حيدر أباد الدكن، الهند، ص٢٠٠ ـ أبو شامة: عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج١، ص ٥٢.

ويعد الفندلاوي من الشخصيات المغربية، التي طار ذكرها، وخلّد ذكره على صعيد بلاد الشام عامة، ومدينة دمشق خاصة. فقد ذكر الذهبي من مؤرخي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، أنّ في زمنه كان ما يزال يقصد للزيارة والتبرك، على الرغم من مضي أكثر من مئتي عام قبل وفاته(١).

وهناك أدلة أكثر وضوحاً وأهمية على اشتراك المغاربة في الدفاع عن مدينة القدس ضد الفرنجة، منها ما يظهر من الملاحظة التي كتبها الرحالة ابن جبير الأندلسي خلال زيارته لبلاد الشام في الربع الأخير من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وفي هذه المرة لم تتخذ مقاومة المغاربة للفرنجة في بلاد الشام شكلاً فردياً، بل اتخذت صورة جماعية، مما جعل الفرنجة يلجؤون إلى اتخاذ إجراءات مضادة للمغاربة، تجسدت في فرض ضريبة عليهم دون غيرهم، وذلك من جراء اشتراكهم مع عرب المشرق ضدهم. يقول ابن جبير عندما زار حصن تبنين، الساحلي في شمال فلسطين وجنوب لبنان، "كان مكاناً لتمكيس القوافل، ولا اعتراض على غيرهم، وسببها أنّ طائفة من أنجادهم غزت مع نور الدين أحد الحصون، فكان لهم في أخذه غنىً ظهرَ واشتهر، فجازاهم الإفرنج بهذه الضريبة المكسية، ألزموها رؤوسهم، فكل مغربي يزن على رأسه الدينار المذكور في اختلافه على بلادهم. وقال الإفرنج، بإنّ هؤلاء المغاربة كانوا يختلفون على بلادنا، ونسالمهم ولا نرزؤهم شيئاً. فلما تعرضوا لحربنا وتألبوا مع إخوان المسلمين علينا، وجب أن نضع هذه الضريبة عليهم. فللمغاربة في أداء هذا المكس، سبب من الذكر الجميل في نكايتهم العدو يسهله عليهم ويخففه عنهم"(٢).

وقد استمر المغاربة في القتال ضد الفرنجة طول الحقبة، التي تلت انتهاء حكم نور الدين زنكي. ويمكن القول إنّ أعدادهم ازدادت بشكل كثيف في عهد صلاح الدين الأيوبي، فظهرت مشاركتهم في القتال على وجهين، الأوّل: محاربين أساسيين. والثاني: مرافقين للجيش، يقومون بتقديم الخدمات المختلفة، التي لا تقل أهمية عن غيرها في ميدان الحرب. ففي المجال الأوّل، نستشهد بالحادثة التي ذكرها العماد الكاتب الأصفهاني في كتابه (الفتح القسي في الفتح القدسي)، ويظهر من خلالها قيمة الدور، الذي شغله هؤلاء المغاربة في الميدان العسكري، كمقاتلين أشداء نذروا أنفسهم لتنفيذ مهام في غاية الخطورة، على طريق تحرير بيت المقدس. من ذلك أنّه حدث سنة ٥٨٧هـ/١١٩١م، في أثناء حصار العرب لمدينة عكا، أن جاء رسول من قبل الفرنجة ومعه أسير مغربي، قدّمه إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي على سبيل الهدية، فاستقبل الأسير بحفاوة بالغة، وتقدير عظيم، مما يدل على مدى إعجاب صلاح الدين الأيوبي بالمغاربة، وتقديره لجهودهم في الحرب، التي خاضها ضد العدوان الفرنجي(٣).

---

(١) الذهبي، مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان: العبر في خبر من غبر، تح: صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٦٣م، ج٤، ص١٩٥.

(٢) ابن جبير، مُحَمَّد بن أحمد الأندلسي: رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، ١٩٤٩م، ص ٢٥٨ و ٢٧٤.

(٣) الأصفهاني، مُحَمَّد بن مُحَمَّد القرشي: الفتح القسي في الفتح القدسي، تح: مُحَمَّد محمود صبح، د.ت، ص٥٠٢

أما الأمثلة في المجال الثاني، فهي كثيرة، منها على سبيل المثال: أنّ قسماً منهم لم يشتركوا كجنود يحملون السلاح، وإنما قاموا بمرافقة الجيش، الذي كان يقيم في مناطق قريبة من مدينة القدس وعكا وغيرهما من مدن فلسطين، التي كانت ترزح تحت وطأة الاحتلال الفرنجي. وقد قدّم هذا القسم من المغاربة خدمات كبيرة، ساهمت إلى حد كبير في رفع معنويات الجيش القتالية. فكانت مجموعة منهم تقوم بتحضير الطعام وتجهيز الحمامات للجنود، ويمكن تقدير عدد هؤلاء المغاربة بنحو ثلاثة آلاف رجل(١). وكان من بين هذه المجموعة عدد من الأطباء، الذين نذروا أنفسهم لخدمة الجيش والمواطنين، لأنهم كانوا يشعرون بقيمة هذه الخدمة في وقت كانت فيه كل الطاقات الوطنية مسخّرة للدفاع عن الشام في وجه العدوان الفرنجي، الذي كان مستمراً في فترتنا هذه، وهي القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. نذكر من هؤلاء الأطباء أبو الحكم عبد الله بن المظفر الباهلي الأندلسي المغربي، الذي درس الطب في الأندلس ومصر، ثم توجه إلى مدينة بغداد، وفيها عمل طبيب البيمارستان، الذي كانت تحمل أدواته وعقاقيره في المعسكر السلطاني على أربعين جملاً(٢)، لكنّه حينما سمع باحتلال الفرنجة لمدينة القدس وتهديدهم لمدينة دمشق، غادر بغداد إلى دمشق، وأقام بها حتى وفاته. وكذلك كان حال ابنه مُحَمَّد بن عبد الله الباهلي الملقّب بأفضل الدولة(٣). ومن هؤلاء الأطباء أيضاً عبد المنعم الجلياني الأندلسي المغربي، المتوفى بدمشق، سنة ٦١٢هـ/١٢٠٧م، الذي انتقل من بغداد إلى دمشق، للمشاركة في الحرب ضد الفرنجة، فكان هو الذي يدير البيمارستان السلطاني في السفر والحضر أيام السلطان صلاح الدين الأيوبي، وظل هكذا حتى وافته المنية(٤).

هذه الأعمال الجليلة، التي قام بها المغاربة في بلاد الشام، هي التي جعلت صلاح الدين الأيوبي يمنح المغاربة وقفاً هاماً إلى الغرب من المسجد الأقصى في مدينة القدس الشريف في فلسطين العربية، وقد تطوّر مع الأيام إلى أن أصبح حارة خاصة بالمغاربة، حملت هذا الاسم منذ ذلك الحين حتى يوم الناس هذا. وكان تخصيص هذه الحارة بعد معركة حطين، التي جرت سنة ٥٨٣هـ/١١٨٨م. هذا بالإضافة إلى الوظائف العالية، التي نالها المغاربة في القدس وهي كثيرة(٥).

---

(١) المقريزي، تقي الدين: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج١، ق١، تح: مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٦٤.

(٢) القفطي، علي بن يوسف: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، عني بنشره مُحَمَّد أمين الخانجي، مصر١٣٢٦هـ، ص٢٦٤. - شهبة، ابن قاضي: طبقات النحاة واللغويين، مخطوط القاهرة، ص٣٤٧. - ابن خلكان، (أحمد بن مُحَمَّد): وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٠م، ج٣، ص١٢٣.

(٣) المقري، (أحمد بن مُحَمَّد التلمساني): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م، ج٢، ص٢٣٤.

(٤) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، ج٤، ص٢٤.

(٥) أحمد، علي: الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام منذ نهاية القرن الخامس حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دمشق، دار طلاس١٩٨٩م، ص٣٠٦.

وبعد وفاة صلاح الدين الأيوبي (٢٧ صفر ٥٨٩هـ/ ٤ مارس ١١٩٣م)، اهتم ابنه الأفضل بالمغاربة اهتماماً بالغاً، فأكد على تملكهم حارة المغاربة جزاءً طيباً على خدماتهم، وأقام لهم في هذه الحارة مدرسة على المذهب المالكي، سميت بالمدرسة الأفضلية، وكذلك أصبح لهم مسجد خاص بهم[١]. وكانت حارة المغاربة تتضخّم مع مرور الزمن بالمغاربة الوافدين، منهم الميسورون ومنهم الفقراء. وقام أحدهم، وهو الشيخ عمر بن عبد الله بن عبد النبي المغربي المصمودي بتعمير زاوية بأعلى حارة المغاربة، سميت زاوية المغاربة، عمّرها من أمواله الخاصة، ووقفها على الفقراء والمساكين والمحتاجين، وهي عادة كانت معروفة في القرون الأخيرة من العصور الوسطى، فقد كثرت هذه الزوايا على سبيل المثال في القدس ودمشق والقاهرة والاسكندرية وحلب وغيرها.

لكن السؤال الذي ينبغي أن يُطرح هنا لضرورته من ناحية الإجابة عليه، هو: هل كانت مساعدة الأفضل للمغاربة بعد وفاة أبيه، هي فقط من أجل ما بذلوه من تضحيات في ميدان تحرير القدس وغيرها؟ للإجابة على ذلك، نقول: أنّ جانباً من مساعدة الأفضل للمغاربة كانت من أجل تضحياتهم الكبيرة، ولكن الجانب الأهم في هذه المساعدة بعد تحرير القدس، كان متعلقاً بأمر الاستعانة بقوة المغاربة العسكرية للدفاع عن القدس. فالمدينة فقيرة ولا تكفي وارداتها وواردات الأراضي التابعة لها للقيام بكلفتها، مما أدى إلى تخصيص ثلث وارد إقطاع نابلس لها. وكذلك فإنّ ضياء الدين بن الأثير وزير الأفضل، أقنعه بالتنازل عن القدس لأسباب، منها: التخلص من النفقة عليها. لكن المكانة الدينية للقدس جعلها قوة معنوية لمن تتبعه. وربما كان هذا أيضاً من جملة الأسباب، التي جعلت نواب الأفضل في فلسطين وفي طليعتهم عماد الدين بن المشطوب مقطع نابلس، يعرضون على سيدهم الرفق، ويتعهدون بالقيام بأودها وأود رجالها. كما أنها كانت حتى ذلك الوقت هدفاً أساسياً للفرنجة، وكان بيدهم رأس جسر مناسب للهجوم عليها، يتمثل في ميناء عكا الحصين. وكان على الأفضل والمشيرين عليه والمحيطين به أخذ هذا التهديد بعين الاعتبار، خاصة وأنّ الأفضل لم يكن حاكم الدولة الأيوبية برمتها كما كان والده صلاح الدين، بل إنّ سلطانه اقتصر على الشام بكل ما حفلت به آنذاك من عوامل تمنع من قيام سلطة مركزية بها، كما أنها كانت عاجزة عن تمويل جند كبير، فقد كانت غير قادرة على تمويل أكثر من أربعة آلاف جندي نظامي. وبهذه القوة الضئيلة كان عليه مجابهة الخطر الفرنجي، وكذلك خطر أفراد أسرته المستضعفين له. وكان أخوه العزيز صاحب مصر في مقدمتهم في الظاهر. ضمن هذه الأوضاع يبدو منطقياً الافتراض، بأنّ الأفضل كان يرى في المغاربة قوة عسكرية مناسبة، يمكن أن يفيد منها في الدفاع عن مدينة القدس على الأقل. ومما يؤكد على اشتراك المغاربة في الحرب مع صلاح الدين في

(١) أبو شامة: الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج٢، ص١٣٧. – الحنبلي، مجير الدين: الإنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج٢، ص٣٩٧.

معارك التحرير، في حال غياب الإحصاءات الدقيقة، أنّ هؤلاء المغاربة هم كالكثير من الشاميين شاركوا في هذه الحرب من غير الجيش النظامي، الذي لم يكن يشكل كل القوة المحاربة، ولا حتى النسبة العددية الأكبر. فقد ذكر الإنكليزي جب، أنّ عدد الجند النظامي لدى جيش صلاح الدين الأيوبي في موقعة حطين، لم يكن يتجاوز الأربعة عشر ألف مقاتل[١].

أما المحاربون الآخرون، فكانوا متطوّعة من كل الفئات الاجتماعية، ومنهم المغاربة. ولم يكن الفرنجة على ما يبدو غافلين عن هذه القيمة الكبيرة، التي يشغلها المغاربة عند حكام الشام. فقد حدث في سنة ٦٢٦هـ/١٢٣٠م أن حمل عدد كبير من أسرى جزيرة ميورقة[٢] إلى الساحل الشامي، وهناك استفكّوا وقدموا إلى دمشق، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على مدى التقدير، الذي أظهره الأيوبيون للمغاربة، لما قاموا به من أعمال مميزة في الحرب ضد الفرنجة. يضاف إلى ذلك، أنّهم قوة جديدة تضاف إلى الموجودين من المغاربة القدماء[٣].

وقد ازداد عدد المغاربة في حارتهم بسرعة لافتة، ودليل ذلك هو استحداث منصب قاضي قضاة المالكية بالقدس، التي كانت هي المدينة الرابعة في هذا المجال بعد القاهرة ودمشق وحلب، لأنّ هذا لم يستحدث إلّا في المدن، التي كانت تضم جالية مغربية كبيرة العدد[٤]. ومن سكان حارة المغاربة بالقدس، ظهر عدد من القضاة، الذين شغلوا منصب قضاء المالكية، منهم القاضي عيسى بن مُحَّد المغربي، الملقّب بشرف الدين، الذي بقي في منصبه (القضاء المالكي) حتى سنة ٨٥٤هـ/١٤٥١م. ومارس القضاء خلال هذه الفترة بعفّة وإخلاص وحيادية، فقد ذكروا عنه، أنّه لم يحاب أحداً، ولا يخاف في الله لومة لائم، يدعمه في ذلك قوة شخصيته، وصلابة مواقفه، إضافة إلى علمه ومعرفته بدقائق المذهب المالكي[٥]. وخلفه المغربي مُحَّد بن سعيد المغراوي، الملقب بشمس الدين، الذي استمر في القضاء حتى وفاته في سنة ٨٧٢هـ/١٤٦٩م[٦]. ثم جاء القاضي حميد الدين مُحَّد بدر الدين المعروف بابن المغربي، الذي تولى قضاء المالكية بالقدس والرملة في وقت واحد، وهو أوّل قاضي من المغاربة، جمع بين قضاء مدينتين في الوقت ذاته، لكن ولايته لم تدم طويلاً في هاتين المدينتين، فقد عُزل في أواخر سنة ٨٧٨هـ/١٤٧٠م[٧].

(١) Encyclopedia of islam, voL 1, p797-798

(٢) إحدى جزر الباليار منورقة وميورقة ويابسة إلى الشرق من إسبانيا.

(٣) أبو شامة، عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي: الذيل على الروضتين– تراجم رجال القرنين السادس والسابع، دار الجيل، ط٢، ١٩٧٤م، ص١٥٩.

(٤) استحدث منصب قاضي قضاة المالكية بالقاهرة ودمشق سنة٦٦٤هـ، وبحلب سنة٧٤٧هـ، وبالقدس بعد حلب ببضع سنوات.

(٥) الحنبلي، مجير الدين: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ج٢، ص٥٨٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٨٦.

(٧) المصدر السابق، ص ٥٨٨.

وكان أهم من تسلّم خطابة المسجد الأقصى بعد تحرير القدس، كان من سكان حارة المغاربة، وهو أبو الحسن علي بن المعافري الأندلسي المغربي، المتوفى بالقدس سنة ٦٠٥هـ/١٢٠٩م، والذي شغل دوراً سياسياً بارزاً فيما يخص مدينة القدس، فقد عكس في خطبه الدينية السياسة العامة، التي كان قد رسمها صلاح الدين الأيوبي، وتبنّاها ابنه الأفضل من بعده. فقد عدّ المعافري هذا، أنّ الصراع مع الفرنجة في وجه من وجوهه على الأقل صراعٌ وطنيّ، ينبغي على الجميع أن يساهم فيه من مسلمين ومسيحيين، وهي السياسة نفسها التي كان ينتهجها صلاح الدين الأيوبي، بدليل أنّه قرّب إليه أحد زعماء الكنيسة، على اعتبار أن الكنيسة الغربية كانت وراء الغزاة الفرنجة، فاتخذ يوسف بن بابيط مستشاراً له(١). ويعد دور المعافري هذا من أقدس الأعمال الفكرية والسياسية والإنسانية والوطنية وأجلّها في كل زمان ومكان، خاصة وأنّه كان يدعو إلى إنقاذ قطعة غالية وعزيزة من أرض فلسطين، والحفاظ على توحيد الكلمة والجهد في وجه العدوان الفرنجي على الشام وغيرها.

من ناحية أخرى ركّز الجغرافيون المغاربة، ولا سيما الرحالة منهم على زيارة القدس، والنزول بحارة المغاربة في غرب المسجد الأقصى، وكانوا ينوهون بهذه الحارة وبالقدس على حدٍّ سواء، وكان في مقدمتهم ابن جبير الأندلسي المغربي، الذي ذكر أنّ تحرير مدينة القدس كان من أقوى الأسباب، التي بعثته على الرحلة الثانية إلى المشرق سنة ٥٨٥هـ/١١٨٩م، حيث قال: "وقضى الله برحمته لي بالجمع بين زيارة الخليل عليه السلام، وزيارة المصطفى، وزيارة المساجد الثلاثة في عام واحد متوجهاً، وفي شهر واحد منصرفاً"(٢). ثم جاء الرحّالة العبدري المغربي، الذي بقي بالقدس بحارة المغاربة فترة قصيرة، ثم غادرها بسبب عدم وجود علماء بفلسطين، يمكن أن يجالسهم ويتباحث معهم على حدّ قوله، فيذكر بصدد ذلك: "ولم أرَ في هذا البلد مع شرفه واشتهاره من هو أهل لأخذ العلم عنه، ولا معيناً به، إلّا شيخاً واحداً، هو قاضي البلد، يلقب ببدر الدين، واسمه ابراهيم بن جماعة، له مجلس علم يدرّس فيه أوّل النهار"(٣). ثم جاء الرحّالة ابن بطوطة، وفعل الشيء نفسه الرحالة البلوي المغربي، الذي ساعده نزوله بحارة المغاربة الملاصقة للمسجد الأقصى، أن يصف هذا المسجد وصفاً مفصلاً ودقيقاً، وقال بصدده في نهاية المطاف، أنّه أعظم مساجد الدنيا بإطلاق، بحيث يمكن القول أنّ المسجد الأقصى لم يوصف بمثل ما وصفه البلوي(٤).

هذا وقد ظلّ المغاربة طول العصور الوسطى يزورون مدينة القدس، يشجعهم إضافة لقيمة هذه المدينة عندهم، أنّ هناك جالية من عمومتهم وأقربائهم وأبناء بلدهم، تشكّل معظم سكان المنطقة

---

(١) مجلة تراث الإنسانية، مجلة مصرية، أصدرتها "وزارة الثقافة والإرشاد القومي"، مجلد٢، ص ٧٩٤.

(٢) المراكشي، ابن عبد الملك: الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة، تح: إحسان عباس، السفر الخامس، ص٦٠٥.

(٣) العبدري، مُحَمَّد بن مُحَمَّد البلنسي: الرحلة المغربية (رحلة العبدري)، تح: مُحَمَّد الفاسي، مكتبة الرحلات المغربية، دمشق، ط٢، ص٢٣٠.

(٤) البلوي، خالد بن عيسى: تاج المفرق في تحلية علماء المشرق (رحلة البلوي)، تح: حسن السائح، جزءان، ص١٠٣.

الغربية التي تلي المسجد الأقصى، وهي حارة المغاربة. مثال ذلك العالم المغربي الشهير عبد الرحمن بن خلدون المتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ/١٤٠٦م، الذي زار مدينة القدس، وأقام أمداً بحارة المغاربة، ثم زار بعد ذلك مدفن الخليل عليه السلام، وبيت لحم، ذلك لأنّه كان من المغاربة المؤمنين بضرورة زيارة مدينة القدس، كما تزار مكة المكرمة والمدينة المنورة بمنطقة الحجاز بالجزيرة العربية(١).

وكان زوار مدينة القدس من المغاربة، يحرصون حين عودتهم إلى بلادهم على اصطحاب الكتب، التي ألّفت في المشرق حول قدسية بلاد الشام، ولا سيما مدينة القدس، وذلك من أجل حثّ الناس وتشجيعهم على الاشتراك في حماية مدينة القدس، وما حولها من المدن، التي كان الفرنجة يتطلّعون لاحتلالها. ومن هذه الكتب، كتاب (ترغيب أهل الإسلام بسكنى الشام)، لعز الدين عبد السلام الملقّب بسلطان العلماء، وكتاب (مثير الغرام في زيارة القدس والشام)، لشهاب الدين المقدسي، وكتاب (مثير الغرام في زيارة الخليل) للتدمري، وغيرها كثير. وكثيراً ما تأثّر المغاربة في العصور الوسطى بمضمون هذه الكتب ومقاصدها(٢).

إنّ هذه الأعمال الجليلة والتضحيات الكبيرة، التي بذلها المغاربة بإقدام وسخاء وشجاعة، هي التي جعلت الصهاينة في فلسطين، يقدمون على هدم حارة المغاربة في الآونة الأخيرة، لأنّهم يريدون من ذلك في المقام الأوّل، أن لا يلتفت العرب رغم غفلتهم المريبة، على ذلك الماضي الإيجابي لحارة المغاربة بالقدس الشريف، لأنّ هذا الماضي يعكس، كما يبدو، حالة من التعاون العربي الصادق بين مشرق الوطن العربي ومغربه، وهي حالة غاية في الأهمية في ماضي العرب في فترة العصور الوسطى، والتي يحلم الوطنيون العرب اليوم، أنْ تحصل على الرغم من أنّ الحالة العربية العامّة، وخاصة في فلسطين، هي أخطر مما كانت عليه في العصور الوسطى بكثير.

ومما يثير في النفس مرارة الأسى والحزن أنّ الأكثرية المطلقة تقريباً من عرب هذه الأيام، والمتشدقون بإسلامهم، وحرصهم على مقدسات المسلمين والعرب، لا يعرفون لماذا ركّزت العصابة الصهيونية على إزالة حارة المغاربة غربي المسجد الأقصى في مدينة القدس، بينما الصهاينة برمتهم يتعاونون لقلب الحقائق، لصالح مشروعهم الظالم في فلسطين. وهم اليوم يسابقون الزمن للوصول إلى حلمهم الكبير في تهويد أهم معالم فلسطين الدينية والعربية على حد سواء، يساعدهم في ذلك الموقف العربي والإسلامي (مع بعض الاستثناءات)، الذي يساعد في تسريع مشاريع الصهاينة في عملية التهويد المبرمجة، وكأنّ العرب والمسلمين تهوّدوا، وما موقفهم السلبي المريب إلّا دليلٌ على ما

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تح: ابن تاويت الطنجي، دار الكتاب اللبنانية، ١٩٧٩م، ص١٨٠.

(٢) زيادة، نقولا: دمشق في عصر المماليك، بيروت، ١٩٦٦م، ص٢١٢. — كراتشكوفسكي، أغناطيوس: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، ج٢، ص٥١١.

نقول، وإلّا لماذا يعيشون في حالة صمت حيال ممارسات الصهاينة في فلسطين، في الوقت الذي يستأسدون فيه على دول عربية وإسلامية تعارض موقفهم وتحتقره وتستهجنه في كل المقاييس. أليس من العار الكبير أن تسكت الأمة العربية والأمة الإسلامية، على ذلك الذي يجري للقدس خاصة، ولفلسطين عامة؟ فالصهاينة حتى الآن لم يتمكّنوا من العثور على أثر صهيوني، يدعم توجهاتهم في الاستمرار في احتلال القدس وفلسطين، بينما العرب يملكون الأرض، وما بني على هذه الأرض من مقدسات ومعالم متفرقة، لا يستطيع أحد أن يتنكّر لها. لكن الذي يحصل اليوم من تغييب للآثار العربية على أرض فلسطين، هو بسبب تقاعس العرب في المقام الأول عن دعم الفلسطينيين في أرضهم وموقفهم، على الرغم من أنّ هؤلاء العرب، يمتلكون المال والحجّة، لكن يفتقرون إلى الإرادة والشجاعة والإقدام على قول الحق، والمطالبة به.

وبالجملة فقد كان موقف المغاربة قبل تخصيصهم بحارة المغاربة إلى الغرب من المسجد الأقصى الشريف وبعده، موقفاً وطنياً مسؤولاً بكل المعايير، جسّدته التضحيات الكبيرة والسخية، التي قدّموها على مدى مئات السنين في العصور الوسطى، وفي مختلف الميادين، يحدوهم في ذلك شعورهم الوطني الدافق، بأنّ مدينة القدس الشريف من المدن المقدّسة، التي تستحق أن تبقى بعيدة عن كل أشكال الذلّة والاحتلال، لما تمثّله في حياة العرب والمسلمين من قيمة روحية بالغة الأهمية.

الخاتمة:

هذه التضحيات، التي جاد بها المغاربة، لم تحدث بفعل تدخّل الحكام، أو بفعل سياستهم العامة، بل كانت عفوية صنعها المغاربة وحدهم بعيداً عن حكامهم في العصور الوسطى. فهل يفعلها مغاربة اليوم بإعلان حالة من الاستنفار والتعاون مع عرب المشرق، ومع المسلمين في العالم، لتخليص المسجد الأقصى وقبّة الصخرة ومسجد الخليل وبيت لحم وغيرها من رجس الاحتلال الصهيوني، قبل أن يستفيق العرب وقد طُمست كل معالمهم المقدّسة من الوجود؟ فيكونوا بذلك قد خسروا الدنيا، والآخرة واستحقّوا لعنة الشعوب الحرّة.

المصادر:

١- ابن الأبّار: المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٢- ابن بشكوال، (خلق بن عبد الله): الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م، ج١.

٣- البلوي، خالد بن عيسى: تاج المفرق في تحلية علماء المشرق (رحلة البلوي)، تح: حسن السائح، جزءان.

٤- ابن جبير، (مُحَّد بن أحمد الأندلسي): رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، ١٩٤٩م.

٥- الحموي، ياقوت بن عبدالله: معجم البلدان، تح: عبدالله بن يحيى السريحي، دار صادر، بيروت، ج١٥.

٦- الحنبلي، مجير الدين: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، د.ت، د.ط.

٧- ابن خلدون، عبد الرحمن: العبر وديوان المبتدأ والخبر، مصر، بولاق، ١٢٨٤هـ.

٨- ابن خلدون، عبد الرحمن: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تح: ابن تاويت الطنجي، دار الكتاب اللبنانية، ١٩٧٩م.

٩- ابن خلكان، (أحمد بن مُحَّد): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مصر، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٠- ابن خلكان، (أحمد بن مُحَّد): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٠م، ج٣.

١١- الذهبي، مُحَّد بن أحمد بن عثمان: العبر في خبر من غبر، تح: صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٦٣م، ج٤، ص١٩٥.

١٢- سبط ابن الجوزي (يوسف بن قرا أوغلي): مرآة الزمان، الهند، حيدر أباد الدكن،١٩٥١–١٩٥٢م.

١٣- أبوشامة، عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي: عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تح: أحمد البيومي، وزارة الثقافة، دمشق، ج٢.

١٤- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي: الذيل على الروضتين، تراجم رجال القرنين السادس والسابع، دار الجيل، ط٢، ١٩٧٤م.

١٥- شهبة، ابن قاضي: طبقات النحاة واللغويين، مخطوط القاهرة.

١٦- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، ج٤، الكتاب ٢٩ مجلد.

١٧- الأصفهاني، مُحَّد بن مُحَّد القرشي: الفتح القسي في الفتح القدسي، تح: مُحَّد محمود صبح، د.ت.

١٨- العبدري، مُحَّد بن مُحَّد البلنسي: الرحلة المغربية (رحلة العبدري)، تح: مُحَّد الفاسي، مكتبة الرحلات المغربية، دمشق، ط٢.

١٩- ابن عذاري (أحمد بن مُحَّد المراكشي): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح: كولان و ليفي بروفنسال، لندن، ١٩٤٨و١٩٥١م، ودار صادر، بيروت، ١٩٥٠م.

٢٠- ابن القوطية، محمد بن عمر القرطبي: تاريخ افتتاح الأندلس، تح: عبدالله أنيس الطباع، بيروت، ١٩٥٧م.

٢١- ابن القلانسي (حمزة بن أسد): ذيل تاريخ دمشق، بيروت، ١٩٠٨م.

٢٢- القفطي، علي بن يوسف: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، عني بنشره محمد أمين الخانجي، مصر، ١٣٢٦هـ.

٢٣- القرطبي، محمد بن عمر ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، أسبانيا، مدريد، ١٩٢٦م.

٢٤- المراكشي، ابن عبد الملك: الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة، السفر الرابع والخامس، تح: إحسان عباس.

٢٥- المراكشي، عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان و محمد العربي العلمي، القاهرة ،١٩٤٦م.

٢٦- المقري، أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م، ج٢.

٢٧- المقريزي، تقي الدين: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج١، ق١، تح: مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٦٤م.

٢٨- اليحصبي، عياض: ترتيب المبارك وتقريب المالك، بيروت، د.ت.

- المراجع :

١- أحمد، علي: الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام منذ نهاية القرن الخامس حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار طلاس، دمشق،١٩٨٩م.

٢- بروفنسال، ليفي: الإسلام في المغرب والأندلس، تر: محمود عبدالعزيز سالم و محمد صلاح الدين حلمي، مصر، القاهرة،١٩٥٦م .

٣- بوكزول ،بوشتى : المغاربة والقدس جوانب من العلاقات التاريخية ، دار طوب بريس ، الرباط ، ٢٠٠١م.

٤- زيادة، نقولا: دمشق في عصر المماليك، بيروت، ١٩٦٦م.

٥- كراتشكوفسكي، أغناطيوس: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، ج٢.

٦- كرد علي، محمد: خطط الشام، سورية، دمشق، ١٩٢٦-١٩٢٨م.مرجع

٧- مادة فنلاو العدوي: الزيارات، تح: صلاح الدين المنجد، دمشق،١٩٥٦م.

- المراجع الأجنبية:

1- Encqelopedia Of Islam, Vol 1, new, Ed 1960 .

- المجلات:

١- مجلة تراث الإنسانية، مجلة مصرية، أصدرتها "وزارة الثقافة والإرشاد القومي".

محور

دراسات في التراث الفكري

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف/ ٢٠١٨

توظيف التراث العربي في الرؤى الدينية للإصلاح
«الأفغاني نموذجاً»

د. عبد الله مصطفى سيف الدين*

المقدمة:

تبدأ نهضة الأمم بجهود المصلحين المتنورين والمخْلِصين من أبنائها غالباً، أولئك الذين يسعون لتوحيد قدراتها وتوعية رجالاتها بمشكلات أمتهم بغية توجيه فاعلية أبنائها وقدراتها، لتحقيق شروط الإصلاح والتطوير اللازمين لمثل حالها. وقد عرفت الأمتان العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر (عصر النهضة العربية)، ثلّة فاضلة من الرجال المصلحين الذين دقّوا ناقوس الخطر لإيقاظ أبناء أمتهم من الغفلة، فنصحوا الحكام، ووجّهوا الحكماء، وحذّروا من الأخطار الداخلية والخارجية. ولم يكن التراث العربي غائباً عن رؤى ودعوات أولئك الرواد عموماً، بل حضر أو وظِّف عند كل تيارات الفكر العربي الحديث، وبشكلٍ خاص عند رواد التيارين: الديني أولاً والقومي ثانياً. لكنَّ حديثنا سيتطرق للديني فقط، وذلك انسجاماً مع موضوع البحث وتقيُّداً بعنوانه.

في هذا السياق تأتي الإشارة إلى جملة من أفكار أحد أبرز رواد اتجاه الإصلاح الديني **جمال الدين الأفغاني**، حيث استعرض البحث آراءه في طبيعة الإصلاح المطلوب وشكل النهوض المرغوب، ومستلزمات كلٍّ منهما. ومدى ضرورة ذلك لتحقيق النهضة المأمولة عربياً، واللازمة في مختلف المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية، على أسس علمية وعصرية تستدعيها حالة المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك. وهي أفكار تضمنها **مشروعه الإصلاحي المنطلق من التراث والقائم على التجديد الديني الشامل والمتعرض للعقيدة والسلوك على مستوى الفرد، والتعليم وقضايا السياسة والاجتماع واللغة والتقدم على مستوى المجتمع.**

---

* أستاذ مساعد، عضو هيئة تدريسية في قسم الفلسفة.

وغايتنا من وراء ذلك هي الوقوف على حقيقة واحدة من أبرز الدعوات الإصلاحية في التراث العربي والإسلامي الحديث. وبحث إمكانية التوظيف المستقبلي لنتائج ذلك على الصعيدين الفكري والاجتماعي في واقع الفكر العربي المعاصر الذي يعاني تبعات كثير من المشكلات المزمنة كالتقليد والانغلاق والتبعية.. وغيرها.

أولاً ـ تحديد المفاهيم وأبعادها:

أ- التراث

١- كلمة التراث: اللغة والدلالة

المصدر الثلاثي لكلمة "التراث" لغةً هو فعل "وَرِثَ"، يقول ابن منظور: ((الإرث هو الميراث وهو الأصل، ويقال الإرث في الحسب والوارث في المال.. والإِرْثُ: الميراثُ، وأصل الهمزة فيه واو. وعن ابن الأعرابي: الوِرْثُ والإِرْثُ و الوِراث والتراثُ، واحدٌ.. ويقال توارثناه، أي ورثه بعضنا عن بعض قدماً..، ويفسر الزَّبيدي كلمة إرث بأنها: نحو استيلاء الشخص على مال وليّه الهالك..))[١]. والملاحظ أن اللغويين القدامى لم يتعرضوا لبيان معنى لفظة (تراث) ذاتها، مع أنها وردت صريحة في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾[٢] مكتفين ببيان مصدر الكلمة فقط، بحيث تصبح كلمة " التراث" مرادفة لكلمة الميراث والنصيب منه، وكلتاهما من فعل (أَرِثَ) أو (وَرِثَ)[٣]. وبذلك يتضح أن التراث في اللغة هو الميراث وهما بالأصل من الإرث، لكن فارق المعنى ناتج عن الاستخدام والدلالة الاصطلاحية في غالبية الكتابات العربية المعاصرة.

وإنّ دلالة التراث نجد تحديدها في الموسوعة الفلسفية العربية، إذ تقول: ((التراث بوصفه اصطلاحاً اجتماعياً يتحدد بالسمات الحضارية والاجتماعية لأمة من الأمم.. وبوصفه تراكماً حضارياً وثقافياً عبر الأجيال والقرون يتضمن العناصر المادية والمعنوية للحضارة، كالمعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والصناعات.. وكل ما يكتسبه الإنسان في المجتمع من سلوك متعلم قائم على الخبرة والتجارب والأفكار المتراكمة عبر العصور، والتي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة))[٤]. أما الحديث الذي يخص التراث العربي تحديداً، فنجده ممثلاً بالقول: إنّه قد ((اصطلح أهل البحث في التراث، على أن هذه اللفظة تشير إلى النتاج الحضاري للأمة العربية والإسلامية خلال عمرها الممتد عبر القرون، فيقال التراث العلمي لإسهامات العلماء العرب في فروع العلم..

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة أرث.

(٢) القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية رقم (١٩).

(٣) ورد هذا المعنى في تفسير الجلالين بخصوص كلمة تراث التي وردت في سورة الفجر.

(٤) الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، بيروت، م١، ١٩٨٦م، مادة (تراث) ص٢٤٥.

وقد تتخصص اللفظة فيقال التراث الكلامي.. أو التراث العثماني..))[1] مثلاً. وإننا نرى في هذه الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التراث توافقاً مع الأصل اللغوي للمصطلح وإنصافاً مبدئياً له (بنية وفاعلية) يتجاوز وجهات النظر الإيديولوجية المغرضة أو الانتقائية والمزاجية المشوهة له، وغير المعتدلة بقبولها أو رفضها لتوظيف بنيته واستثمار فاعليته.

٢- التراث: البنية والفاعلية

ولما كان التراث هو حتماً نتاج الماضي بعمومه، ويشمل كل منتج (مادي أو معنوي) ذي قيمة حضارية مرت لحظة إنجازه وفنيت حسياً الذات التي كانت سبباً لوجوده. فليست العبرة أو القيمة لكل ما هو ماضٍ أو من الماضي، بل إن العبرة لكل ما له دلالته الإنسانية وقيمته الحضارية الفريدة أو حتى المميزة. وهذا الارتباط للتراث باللحظة الزمنية الماضية وبالفاعلية الإنسانية للذات التي أبدعت ما أبدعت قديماً وفي سياق ظروفها الاجتماعية الخاصة، يسمح لنا أن نؤكد على أن التراث على أي شكل أو مستوى كان إنما هو إنجاز إنساني أولاً وأخيراً. أي إنَّ الإنسان هو الذي أبدعه قديماً وهو الذي ورَّثَه وهو الذي ورِثَه، فهو المبدع والمورِّث والوارث في كل الأحوال وعلى كل الأصعدة. وبذلك نتفق من حيث المبدأ مع من يقول: ((لا تراث إلاَّ ما هو عرضي إنساني زماني، ولا مورّث إلاّ ويكون عرضياً، إنسانياً، زمانياً. وهذا يعني أنه لا مدخلَ ذاتياً للأمور الإلهية في دائرة التراث..))[2]. فالله سبحانه وتعالى لا وراثة بينه وبين أحد من خلقه، وإننا لنفهم معنى التوريث في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾[3]. على أنه إشارة إلى تصريف الأمور بمقتضى حكمته وعلمه ووفق مشيئته سبحانه على الإطلاقية العامة، فهو استخلاف أو استبدال لقوم مكان قومٍ آخرين فيما هو ملك لله وحده. ثم إنَّ مبدأ التوريث والإرث ذاته وبالتالي التراث بالمعنى الذي نبحث فيه يشير لانعدام إرادة وفاعلية المورِّثْ في الموروث، أما الوارث فيفترض أن ملكيته للموروث توفر له حرية القبول أو الرفض (التصرف) وهذا يترتب عليه حقوق وواجبات معاً تجاه الأسلاف وتراثهم. وهو ما تعكسه أصلاً الأقوال والمواقف من قضية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر[4]. يترتب على ذلك أنَّ ((العلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هي الوجوه الإنسانية للتراث، وهي العناصر العامة الرئيسية التي يورثها الإنسان للإنسان، في المكان والزمان))[5].

---

(١) الموقع الالكتروني ليوسف زيدان للتراث والمخطوطات، محاضرة: التراث العربي من التثقيف إلى المثاقفة. ص٨.

(٢) جدعان، فهمي: نظرية التراث، دار الشروق، عمان، الأردن، ط١، ١٩٨٥م، ص١٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة الدخان، الآية (٢٨).

(٤) للتوسع بهذا الموضوع انظر: سيف الدين، عبد الله: نحو موقف موضوعي من التراث العربي، مجلة جامعة تشرين، ، العدد٣، المجلد٣٢، السنة٢٠١٠.

(٥) جدعان، فهمي: نظرية التراث، مرجع سبق ذكره،ص١٧.

وإن كانت هذه بنية التراث العربي فإن فاعليته منطقياً مقترنة بمن وَرِثَهُ لا بمن وَرَّثَهُ، فالوارث هو الذي يفترض أن يملك حرية التصرف بميراثه؛ وهنا بالذات نلحظ أهمية البحث عن آلية وأشكال توظيف التراث العربي سواء في: التوصيف لمشكلات الحاضر (الراكد حضارياً) قياساً بالماضي المجيد، وفي الحديث عن الحلول الممكنة واقتراح سُبل التغيير نحو ما يجب أن يكون، أي الإصلاح بالشكل الممكن وبالقدر المطلوب عربياً.

وبالنتيجة نستطيع أن نحدد التراث العربي بمعناه الأشمل على أنه كل ما تم إنجازه فعلاً من مختلف أشكال التعبير(الفكري والأدبي والفني والتقني.. وحتى الشعبي) الشفهي والمدون، وتلك الصنوف الثقافية المادية والمعنوية التي تشير للفاعلية الحضارية للذات العربية عبر فترات زمنية ماضية وظروف اجتماعية ـ إنسانية متباينة، وتشكل مجتمعة بعداً أساسياً من أبعاد الهوية العربية قومياً والرسالة الإسلامية ثقافياً.

ب- الإصلاح

١-كلمة إصلاح: اللغة والدلالة.

إنّ الإصلاح لغة: مأخوذ من صَلَح، وفي مختار الصحاح ((الصلاح ضد الفساد، وبابه دخل ونقل..، والإصلاح ضد الإفساد))[١]. وفي لسان العرب ((صَلَحَ، الصلاح: ضدّ الفساد؛ صَلَحَ يَصْلَحُ ويَصْلُحُ صلاحاً، والإصلاح نقيض الإفساد..، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه..)) [٢]. وعليه يكون ((الإصلاح اصطلاحاً: تغيير الأحوال من السيئ إلى الحسن، ومن الفوضى إلى الالتزام والاستقامة))[٣].

وإنّ دلالة الإصلاح وجوهره المحدد لمبناه ومعناه، نجده في العبارة التالية: "**الإصلاح هو التغيير التدريجي نحو استقامة الحال في حدود المجال**"[٤]. أما استقامة الحال فتكون حسب ما تقتضيه المصلحة العامة وتستوجبه الحكمة. وأما حدود المجال فهي الأُفق المتاحة لقيام الإصلاح والممَكِنة لآثاره الإيجابية من تغيير الواقع نحو الأفضل بالضرورة، ولكن ضمن الممكن فعلاً. إنه استجابة لحاجات الناس تدريجياً وحسب درجة الإلحاح وانطلاقاً من حيثيات الراهن المعاش ومشكلاته، وفي ضوء الواقع الفعلي وليس الوهم أو الخيال. بهذا التحديد ووفق نهجه تتمايز برأينا أنواع الإصلاح من

(١) الرازي، مُحَّد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت،١٩٨٦، ص١٥٤.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، ص٣٤٨. مادة: صَلَحَ. Pdf.

(٣) نصار، أسعد نصار: إصلاح الأمة في ضوء الكتاب والسنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧، ص٤٧٧. عن: التبيان في تفسير غريب القرآن، ١/٥٨؛ التعاريف، للمناوي١/٦٧-٦٨.

(٤) التعريف إجرائي ولخدمة أغراض البحث، وهو من وضع الباحث.

حيث أهميتها (وكلها مهمة) ومقدار الحاجة لها؛ وتتمايز أيضاً الرؤى الإصلاحية للرواد المصلحين من ناحية الإمكان والعمق والمصداقية، في النوع الواحد من الإصلاح وذات العصر والمصر. وانطلاقاً من ذلك التوضيح يتبيَّنُ لنا ارتباط الإصلاح وسيلةً بالرقي غايةً، وأنَّ كلمة إصلاحٍ تنطبق على التطوير والتحسين لكل ما هو مادي وما هو معنوي بالوقت ذاته، وهو سبيل من سبل السعي لتحقيق استقامة الحال. وإنَّ كلمة مدني وسياسي واجتماعي وديني.. وغيرها، من الكلمات التي تلي كلمة الإصلاح عادة، هي أنواع الإصلاح وتعددها وفق اهتمامات رواده، وحسب ما تقتضيه خصوصية المجتمع والثقافة والمرحلة في كل زمان ومكان، وحسب ما تطرقت له بعض التصنيفات والدراسات التاريخية لأفكار أولئك الرواد. وهذه برأينا استجابة واقعية لحدود المجال في الحالة العربية الراهنة خاصة والإسلامية عامة، وذلك ضمن الأفق الاجتماعي والثقافي والموقع الحضاري الواجب أن يكون ـ وليس الكائن يوم ذاك ـ لهذه الأمة من الناس، قياساً على إرثها العريق وإسهامات رجالاتها السالفين في مختلف مجالات الحضارة الإنسانية. وقبل أن نبحث عن آلية الدعوة للإصلاح في ضوء التراث العربي والإسلامي، نجد من الأجدر البحث في بعض معاني ودلالات كلمة إصلاح في القرآن الكريم.

٢-من معاني الإصلاح في القرآن الكريم:

ورد لفظ الإصلاح في القرآن الكريم في أكثر من معنى، وبعددٍ غير قليل من الآيات والمناسبات، مثل قوله تعالى: ﴿...**إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت**...﴾[(١)]، على لسان نبي الله شعيب عليه السلام، وهو يخاطب قومه محدداً أفق سعيه بالاستطاعة وغاية دعوته بالإصلاح للعقائد ثم السلوك، وسبيله لإحداث التغيير باللين والتدرج. كذلك وفي إشارة تفضيلية للإصلاح الاجتماعي والمعنوي على غيره من أنواع الإصلاح الأخرى، نجد قوله تعالى: ﴿**لا خير في كثير من نجواهم إلاّ من أمر بصدقةٍ أو معروفٍ أو إصلاحٍ بين الناس**...﴾[(٢)].

أما في الإشارة إلى الفاعلية الفردية ودور السلوك عموماً في تحقيق الشروط المهَيّأة للإصلاح، فنجد قوله تعالى: ﴿... **ويسألونك عن اليتامى، قل إصلاحٌ لهم خيرٌ، وإن تخالطوهم فإخوانكم، والله يعلم المفسِدَ من المُصْلح**...﴾[(٣)]، فالسؤال عن اليتامى هنا هو إقرار بالحالة الخاصة المادية والاجتماعية لهم، وحاجتهم إلى الرعاية والتوجيه التربوي السليم من أجل ضمان صلاحيتهم الاجتماعية مستقبلاً؛ وهو أمر تفرضه المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية على من يخالطوهم، وقد

---

(١) القرآن الكريم، سورة هود، الآية:٨٨.

(٢) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية:١١٤.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية:٢٢٠.

أوجزها بالأخوة عموماً، وهي أرقى درجات المساواة والعدالة الاجتماعية إسلامياً؛ ثم أعقبها بالتحذير المبطن من ظلمهم واستغلال ضعفهم من خلال تذكيره ـ سبحانه وتعالى ـ بعلمه حقيقة السلوك وغاية صاحبه.

كذلك في الإشارة إلى دور المركز الاجتماعي وشأنه في الإصلاح المادي والمعنوي في المجتمع، فنجده وفي خطابٍ موجه إلى نبي الله موسى عليه السلام، ولكن على لسان رجل يريد أن يدفع عن نفسه الظلم، فيُذَكِّرُ موسى بما عهد لديه من رغبة في الإصلاح –وهو لم يُبعث بعد– وبدوره المحتمل كقائدٍ مصلح، ومتطلبات ذلك الدور ومغبة عدم الالتزام بمقتضياته من العدل والصلاح؛ ونتائج حدوث النقيض وهو الجبروت والفساد، مع التأكيد على عدم وجود احتمال ثالث بينهما (الثالث المرفوع). حيث يقول تعالى: ﴿**قال يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس، إنْ تريد إلاَّ أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المُصْلِحين**﴾[1]. وفي ذلك ربطٌ للدور الاجتماعي الذي يقوم به القائد السياسي، في التغيير نحو الأفضل (الإصلاح) أو نحو الأسوأ (الفساد) بإرادةِ وغايةِ من تكون له الغلبة في المجتمع أيّاً كان نوعها، وذلك للحيلولة دون نسب تعسفي للأقدار أو للثقافة الجبرية، التي يفرضها ويرعاها الاستبداد بأنواعه وأشكاله، الديني والاجتماعي والسياسي، وخصوصاً عندما يكون مركباً يجمع بين سلطتين أو ثلاثة من تلك الأشكال. وقد عرفت الأمتان الإسلامية والعربية ـ وما تزالان ـ نتائج تعسفية السياسي سواء في عباءة الديني أو الاجتماعي، وأحياناً الثلاثة معاً..!

بناءً على ما سبق فإن كلمة الإصلاح ليست جديدة على الفكر العربي والإسلامي، وبالتالي فإن مفهوم الإصلاح ودلالته والدعوة إليه، أو حتى النضال من أجله، ليس غريباً عن موضوعات أو اهتمامات العقل الفلسفي والسياسي العربي والإسلامي أيضاً. إنّه مفهوم قديم لم يبدأ بظهور الأفكار والتيارات الإصلاحية الدينية والاجتماعية والسياسية .. وغيرها، في القرن الماضي أو الحركات والمبادرات الإصلاحية في الوقت الراهن. وإن الدعوة إلى الإصلاح بدأت قديماً في الدولة والمجتمع الإسلاميين وعلى يد فقهاء ومفكرين كثر، واتخذت مناحي واتجاهات متنوعة لدرجة التعارض أحياناً. وكانت في كل مرة توجَّهُ للأمة وللعقلاء والساسة، حسب الظروف التي يمر بها المجتمع والمصدر الذي يدعو للإصلاح. أي وجدت في التراث العربي مرتكزات وآداب نظرية وتجارب عملية كثيرة تخص الإصلاح وأنواعه وسبله وحتى تطبيقاته، يمكن أن توظف من قبل المهتمين به. فكيف وظف التراث في الدعوة للإصلاح عموماً، من قبل رواد الإصلاح في عصر النهضة العربية الحديثة؟

---

(١) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية:١٩.

ج ـ الإصلاح وآلية توظيفه للتراث

لئن كانت المعارك مع الجيوش الأوربية قد ألهمت الوالي ((مُحَمَّد علي باشا)) طريقة بناء الجيش القوي وضرورة تجديد أساليب القتال ووسائله، فحاول ذلك وكان له شيء من النجاح، فإن العيش في المدينة الغربية أو الاطلاع على الثقافة الأوربية، وبالأخص الفلسفة والأدب الحديثين، قد أرشد المثقفين في المجتمعات العربية والإسلامية إلى طرقٍ شتى، أوصوا بها أو مارسوها سبيلاً للنهوض بحال مجتمعاتهم. وهم بدورهم حاولوا جهدهم منطلقين من عوامل النهوض المتعددة، ومتصدين لعوائقه المتنوعة بأساليب مختلفة، كان أبرزها الدعوة إلى إصلاح على مختلف الأصعدة، وبما يضمن إزالة أسباب الركود ويحقق نوعاً من النهوض ومواكبة العصر.

لكن الاحتكاك بالغرب لم يكن العامل الوحيد الذي ألهم قريحة المفكرين في البلاد العربية والإسلامية ضرورة الإصلاح والتغيير، بل نجد لدى رواد الإصلاح (الإسلامي خاصةً) عاملاً آخر لا يقل عنه تأثيراً وأهمية، هو عامل التراث الفكري العربي والاعتقاد أو التشريع الإسلامي. الذي استلهمت بعض تجاربه ونوقشت مبادئه ونفض الغبار عن أدواته، ليطرح كل ذلك من جديد في محاولة جديّة من قبل أولئك الرواد للتحذير من فداحة الأخطار الداخلية والخارجية المحدقة بالأمة والمجتمع، وللتبصير بمتطلبات النهضة والرقي.

وقد كان لرواد التيار الديني والمسمّى بالإسلامي أيضاً، فهمهم الخاص وتوظيفهم المتميّز للتراث، إذ توحي كتاباتهم ومواقفهم بأنَّ لديهم إحساساً خاصاً بالمسؤولية المزدوجة تجاه إصلاح حال المجتمع وتنقية بنية التراث وتوجيه فاعليته الوجهة العصرية المناسبة، لا بل الصحيحة والواجبة (برأي غالبيتهم) لإعادة مجد الأمة. حيث ((إنَّ المزاج العام كان قد تهيَّأ لظهور وفاعلية ذلك النوع من الإصلاح ـ في منتصف القرن التاسع عشر- بفعل سوابق الدعوة إلى الاجتهاد، وإلى العودة إلى إسلام الأصول (وهذه كانت من نتائج الإصلاحية الطَّرفية)[1] بالقدر نفسه ـ ربما ـ الذي كان لتأثير التحدي الأوروبي على وعي النخب الإسلامية.. في ميلاد [ولادة] الفكرة الإصلاحية في ذلك الوعي))[2].

استجابة لذلك، نستطيع أن نذكر نقاطاً عدة استمدت من التراث العربي، وحظيت بإجماع غالبية روّاد التيار الديني الإصلاحي وميّزت رؤاهم الإصلاحية وأكسبتها خصوصية فكرية. كان من أبرزها [3]:

---

(١) إشارة إلى الحركات الإصلاحية التي ظهرت في أطراف العالم العربي- الإسلامي لا في مركزه (التركي- الشامي- المصري) كالسنوسية في ليبيا والوهابية في نجد والمهدية في السودان والشوكانية في اليمن.. وغيرها. انظر لذلك: بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤، ص٢٠-٢٢.

(٢) بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع ذاته، ص٢٢.

(٣) انظر: أمامة، عدنان مُحَمَّد: التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، بيروت، ٢٠٠١. ص٢٥-٣٦ (ركائز التجديد).

١ ـ أن الإسلام في عقيدته الشاملة لجميع مجالات الحياة، وجوهره الأخلاقي ودعوته الحضارية للنهوض بالفرد والمجتمع، صالح لجميع العصور. وأنّ الوهن أو الركود الحضاري الذي أصاب بعض معتنقيه في الوقت الراهن، هو نتيجة تقاعس المسلمين عن الالتزام الحقيقي بالنهج الإسلامي الذي جاء به القرآن الكريم، وعن مواجهة دسائس الأجانب ضدهم. أي ليس نتيجة فساد ذاتي أو قصور في العقل العربي أو المسلم، ولا هو نقص في بنية المعتقد الديني، كما يزعم المغرضون من الخصوم الأوربيين ومَن في حلفهم. بهذا الصدد يقول ماجد فخري: ((وينطلق كلٌّ [من] جمال الدين الأفغاني ومُحَّد عبده من مقدمة كبرى، هي صلاحية الإسلام في جوهره لجميع العصور، وما الوهن والانحطاط إلا نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم، ودسائس الأجانب ومكائدهم، منذ أيام الخليفة المعتصم حتى يومنا هذا، لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني كما يزعم الخصوم))(١).

لكن السؤال التحليلي النقدي البسيط هنا، ما هو الدليل؟ أو لماذا؟ والجواب عند غالبية أولئك الرواد، هو من التراث العربي الإسلامي أو من خلال الإشارة إليه. إنّه بتصورنا، انظر إلى الوقائع والوثائق والمآثر..، ((فالمدنية الإسلامية هي من المدنيات الشهيرة التي يزدان بها التاريخ العام، والتي تغص سجلاته الخالدة بمآثرها الباهرة))(٢). انظر إلى التاريخ والعربي بالذات لتكتشف بنفسك ومن خلال مقارنة حال العرب قبل وبعد الإسلام، أهمية العقيدة الموحدة وفاعليتها الإيجابية في التوحيد والتحفيز والتوظيف الأمثل للطاقات والإمكانيات العربية والإسلامية في خدمة الإنسان فرداً وجماعة. **ونحن هنا لسنا بصدد مناقشة مقدار صحة هذا الدليل أو بطلانه**، إنما بصدد بيان التوظيف البنيوي لمعطيات التراث في تجاوز مشكلات الحاضر.

٢ ـ أن العقيدة الإسلامية في مبادئها الأساسية ومقاصدها العامة، ترتكز على ملكة العقل وميزة الحرية والاختيار الهادف بحضور الإرادة الواعية لا التقليد ولا الهوى، وتُنكر الخمول والتواكل والجبرية. ولكن المسلمين اليوم ولأسباب كثيرة، ضلوا السبيل عن الاهتداء بهدي الإسلام، فصاروا إلى ما هم فيه، ((فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ويقول بالحرية والاختيار ويُنكر التواكل والخمول. لكنّ المسلمين قد ضلوا سواء السبيل وتنكبوا عن الاهتداء بهدي دينهم، فصاروا إلى ما صاروا إليه من الانحطاط والجمود))(٣). وهذه الإشارة لا تخدم فقط بيان توظيف المنتج التراثي في إظهار إمكانية النهوض من جديد، بل تحدد الميزة أو المرتكز الذي كان سبباً في تحصيل المجد (العقل والحرية..) وترشد إلى السبيل الواجب إتباعه للنهوض من جديد.

كذلك انظر: أومليل، علي: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.

(١) فخري، ماجد: دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٨٢، ص٢٤٦.

(٢) أرسلان، شكيب: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٥، ص١١٩.

(٣) فخري، ماجد: دراسات في الفكر العربي، مرجع سبق ذكره، ص٢٤٦.

٣ . نتيجة لما سبق انصبت آراء هؤلاء الرواد على أنه للخروج من المأزق الراهن حضارياً، يجب أن تحدث نهضة إسلامية جديدة، تزيل الشوائب التي لحقت بسلوك المسلم وعقيدته. ويتم ذلك، برأي غالبيتهم من خلال الرجوع إلى نهج السلف الصالح واستلهام سُبل النهوض من التجارب المشرقة في تاريخ الأمة الإسلامية، وبالأخص عهد الرسول الكريم والخلفاء الراشدين الذين رسخوا بأفعالهم وأقوالهم قواعد العقيدة الإسلامية وآليات الممارسة المعتدلة والصحيحة للتدين الأكثر حضارة وإنسانية، وربما أفضل من أي مرحلة لاحقة..! ((إن أسباب الارتقاء كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية..، وتحولوا بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية..، فالقرآن أنشأ إذاً العرب نشأة مستأنفة وأخرجهم من جزيرتهم والسيف في إحدى اليدين والكتاب في الأخرى يفتحون ويسودون ويتمكنون في الأرض، ..والحقيقة أنهم لم يستقلوا استقلالاً حقيقياً إلاّ بالإسلام..))(١).

٤ . ضرورة تفعيل الاجتهاد، والمضي قدماً في محاولة التوفيق بين معطيات العلوم العصرية ومرتكزات العقيدة الإسلامية.

وهكذا فإن مواجهة حالة الركود الحضاري في المجتمعات العربية والإسلامية منذ مطلع العصور الحديثة، فرض على رواد التنوير فيها البحث بآنٍ واحد عن أسباب الركود ومتطلبات النهوض. وهذا من حيث المبدأ منطق علمي ومنهج عملي، جهد رواد النهضة العربية على تمثله في دعواتهم الإصلاحية قدر الإمكان. لكنهم اختلفوا في تحديد تلك الأسباب والمتطلبات، فتجد المطلب عند فريق سبباً عند الآخر، وكانت النتيجة اختلاف التوجهات نظراً لاختلاف الاتجاهات، فقد ((ظهر الدرس واضحاً وضرورياً: لابد من الأخذ عن الغرب من أجل مجابهة الغرب. في هذه العبارة القصيرة يتركز كل التناقض الوجداني الذي يعيش فيه العالم الإسلامي، وهو تناقض وجداني ليس بإزاء الغرب فقط بل بإزاء التراث الذاتي نفسه))(٢).

وإنّ أكثر المواضيع التي برز الاختلاف واضحاً بين المواقف الفكرية منها هو التراث العربي بنية وفاعلية؛ ففي حين تجد البعض قد اعتبره ركيزة أساسية ملهمة وموجهة لكل انطلاقة نحو النهوض، تجد الآخر يعتبره معرقلاً ويمارس سلطة القديم المكبل للنهوض والحداثة، وبين هذين الطرفين وجدت مواقف متدرجة بين القبول والرفض، ولكلٍّ حجته. حتى باتت لدينا في الفكر العربي (الحديث والمعاصر) ما تسمى بقضية التراث والموقف منه، ((وأصبح الموقف من التراث موقفاً انتقائياً، فهو حين لا يرفض كله فإنه لا يقبل كله))(٣).

---

(١) أرسلان، شكيب: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ مرجع سبق ذكره، ص٣٤-٣٥، بتصرف.

(٢) قربي، عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد٣٠، يونيو ١٩٨٠، ص٢٤٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٤٥.

بناءً على ذلك كانت مظاهر التوظيف للتراث العربي ومبرراتها متباينة، في دعوات النهوض عموماً والإصلاح خصوصاً. أما محددات تلك المظاهر فقد تمثلت عند رجال الإصلاح من التيار الإسلامي المعتدل بجملة من العوامل تبدأ من إظهار أهميته إلى توصيف بنيته وتنتهي بتصور فاعليته. ذلك أن معظم الرواد قد أجمعوا على ضرورة التغيير من خلال المبادئ الأساسية للنهوض وترسيخ قيم التنوير والإصلاح وعلى رأسها الحرية والعدالة. وقد حاولوا جاهدين توظيف التراث واستلهام التجارب المشرقة فيه لإدخال المبادئ والمفاهيم الحديثة كمطالب مجتمعية ملحة ((من أجل معارضة سلطات قائمة وأخصها السلطات السياسية والسلطات العلمية. وفي هذا يشترك معهم الأفغاني، فقد أكد على مفهوم الشورى وعلى حق الأمة من أجل الحد من تسلط الحاكم واستبداده، كما أكد على مفهوم الاجتهاد في الدين من أجل معارضة جمود أصحاب التقليد وهدم سلطتهم التي بنيت على الخوف والإرهاب))[1] لنجاح التغيير وإتمام النهوض. لكن ذلك لم يحدث بالشكل المطلوب فضلاً عن المرغوب، وأسباب ذلك كانت بلا شك كثيرة، منها ما تعلق بأخطاء اعترت عملية التوظيف ذاتها.

وعلى ضوء ما سبق، تحضرنا العبارة التالية لجمال الدين الأفغاني عن الإصلاح الديني، حيث يقول: ((إنه لم يكن من علّة لهذا الإصلاح الديني أو هذه الحركة الدينية، سوى إظهار قدرة الشرع الإسلامي على إدارة المدنيّة الحاضرة. واتساعه لكل ضرب من ضروب الرقي المادي والمعنوي، بدون أن يقلق وجدان المؤمن أو تتخلخل عقيدته. وبحيث تحبط آمال الاستعماريين الذين يحتالون لوضع الإسلام في موقف المعاند [النقيض أو المضاد] للمدنيّة، وهو الذي يأبى إلاّ أن يسود مع العصر. وهذا سبب لنهوض المصلحين في هذا العصر لإظهار مرونة الإسلام ونفي جموده، وإثبات أنّه دين العقل، يذهب مع العقل كيف سار. وبذلك قيل إنه خاتمةُ الشرائع [السماوية] لأنه ليس من أداة للفهم وراء العقل، ولا من واسطة للتمييز سواه))[2]. بهذه العبارة يلخص أحد أبرز رواد الفكر الإسلامي الحديث، أسباب الإصلاح الديني وأهدافه ووسائله منذ فجر النهضة العربية، ومقدار استناده على معطيات التراث (بنية وفاعلية) في تحقيق الأهداف. فماذا نجد لدى الأفغاني؟

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٥٠.

(٢) نقلاً عن: بركات، سليم: دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج١، منشورات جامعة دمشق،١٩٩٤، ص١٣١.

ثانياً- رؤية الأفغاني الإصلاحية:

أ- الأفغاني في التراث العربي (لماذا الأفغاني؟)

كان جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)(١) أحد أبرز الرواد المصلحين الذين وقفوا حياتهم كلها تقريباً، على الدعوة إلى توحيد العالم الإسلامي وتحرير شعوبه من الاستعمار والاستعباد، فتجاوز صدى دعوته حدود الأوطان والقوميات، واتسع ليشمل العالم الإسلامي بجميع مكوناته تقريباً. حيث كتب عنه أحد معاصريه، قائلاً: ((.. ومع أنه كان كثير الأنفة شديد الوطأة على الحكام، يعاملهم بالعجب والخيلاء، ويرنو إليهم بعين المقت والازدراء، تراه، بالعكس، كثير التعظيم والتكريم لأولياء العلم وأنصاره مهما كانوا خاملين قاصرين..))(٢). فالريادة ليست بالسبق التاريخي وحده، بل بسعة الأفق الفكري والغنى المعرفي أيضاً، إنها بالطرح الموضوعي لقضايا الواقع والمحاولة الجادة لتجاوز مشكلات المجتمع. وكل ذلك يبدو في نتاج مفكرٍ ما من خلال دلالة الأفكار التي يطرحها، وأهمية الموضوعات التي يناقشها. وإن اختيارنا لمفكرٍ دون غيره لا يقلل من أهمية الآخرين، ولكنه يأتي استجابة لمتطلبات البحث وأهدافه بالدرجة الأولى.

يلاحظ أن دعوة الأفغاني للتغيير والنهوض بحال المجتمع الإسلامي لم تحظَ بإجماع حول تسميتها، فبعض الكتاب وصفها بالثورية معتبراً أن المزاج الثوري هو محل افتخارها ومنطلق قوتها ومبرر شدة تأثيرها الحماسي في الأوساط المثقفة والشعبية التي خاطبها "المفكر الثائر" كما وصفوه(٣). ومقابل ذلك نجد آخرين يتحدثون عن الإصلاح كنهج وغاية لتلك الدعوة. ابتداءً من فضله في التأسيس للكثير من دعوات المصلحين من بعده، وصولاً إلى إسهامه المميز في مسيرة الإصلاح الديني والسياسي في عصره، ذلك أنَّ معظم رواد الإصلاح من بعده هم تلامذة له، أو تأثروا بمواقفه ونهلوا من أفكاره، أمثال: محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ولطفي السيد وسلامة موسى ..وغيرهم. وإلى مثل هذا يذهب العروي بقوله: ((..ثم ما عرف عنه من أنه كان أستاذ الجيل النهضوي الحديث، الذي لا يمكن أن يُزايد على جذرية مواقفه الإصلاحية، ولا على سعة أفقها))(٤).

---

(١) حول حياة الأفغاني، انظر: عمارة، محمد: جمال الدّين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨، (بطاقة حياة) ص٤٤-٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٣. عن: "سليم العينحوري".

(٣) انظر: المرجع نفسه ، ص٧و١٤ من التمهيد. حيث يقول: "ثائر من ثوار حضارتنا العربية الإسلامية، ومفكر من مفكريها، ورائد من الرواد الذين خطوا يوماً على درب تقدمنا..".

وهناك كتاب صادر عن دار الهلال بعنوان "الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني"، عام ١٩٧٣، تأليف الإمام محمد عبده. وكذلك كتاب: الفيلسوف الثائر السيد جمال الدين الأفغاني – الدكتور علي الوردي. pdf

(٤) انظر: بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤ وهامشها. كذلك: العروي، عبد الله: الأيديولوجية العربية المعاصرة، طبعة باريس، ١٩٨٢، ص٣٠.

نحن لا ننكر وجود بعض المواقف والأفكار الثورية الهامة عند الأفغاني، لكن الذي يعني بحثنا هو الحديث عن دعوة إصلاحية واضحة المعالم لديه، انطلقت من مبادئ وتمحورت حول مرتكزات، وكان لها سبل وغايات. ونقصد بالمبادئ تلك الأُسس والمرتكزات التي انطلقت منها دعوة الأفغاني للإصلاح عموماً؛ وذلك وفق رؤيته التنويرية المتفائلة في إمكانية نهوض الأمة الإسلامية ومجاراتها الأمم المتقدمة في ركب الحضارة العصرية، في مختلف المجالات. إذ تكاد الدراسات حول الرجل وإسهاماته تجمع على أن دعوته الإصلاحية قد ارتكزت على مبادئ أساسية، كالدعوة للحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية لضمان منعتها في وجه المستعمرين والمستبدين؛ وضرورة تنفيذ إصلاحات أساسية في السياسة والاجتماع والتربية والتعليم والتديُّن والوعي..؛ انطلاقاً من حاجة الأمة والمجتمع الفعلية، وذلك استناداً إلى معطيات تراثية مرجعها النص القرآني والسنة النبوية، وإلى العلوم العصرية. أي تستند بمجملها إلى مستلزمات النهوض والتحضر، من قوة عسكرية ووفرة اقتصادية ومعرفة علمية وعدالة اجتماعية ووعي سياسي تقدمي.. وغير ذلك، ثم البحث عن سبل نوالها أينما وجدت سواء في تراث السلف أو في العلوم والنظم الغربية المعاصرة. هذا ما يبرر اتخاذنا لدعوته الإصلاحية نموذجاً في هذا البحث.

ب- مبادئ الإصلاح عند الأفغاني

نقصد بالمبادئ تلك المرتكزات العامة والأساسية التي انطلقت منها الرؤية الإصلاحية للأفغاني، وهي بمجملها مستمدة من التراث العربي وتتقاطع مع مظاهر المدنية الغربية وعلومها العصرية، وقد وظفت استجابة لمقتضيات الحال في المجتمعات العربية والإسلامية وحاجتها الملحة للإصلاح في سبيل النهوض فالتقدم. ونستطيع التفصيل في تلك المبادئ، مثلاً لا حصراً، من خلال النقاط التالية:

أولاً . إنّ السبب الأول والعامل الأكبر في ضياع مجد المسلمين هو إهمالهم للقيم الحضارية عموماً والإسلامية خاصة، وعدم التزامهم بما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو حكمة الدين وترك العمل بها. وبالتالي فإن استرجاع عزة المسلمين وقوتهم مرتهنٌ بالعودة إلى دينهم الصحيح بعد تنقيته مما علق به خلال فترات الركود للأمة الإسلامية، من بدعٍ وخرافات وأساطير مضللة برأيه(١). هذا المبدأ وجد تقريباً لدى كل دعوات الإصلاح الإسلامية السابقة واللاحقة لدعوة الأفغاني؛ وإن كان هذا ما يعكس أهميته ويكشف مركزيته، فإن شبه الإجماع حوله نابع ـ برأينا ـ من القياس العقلي التفاضلي بين حال الأمة الإسلامية ومرتبة الريادة التي شغلتها في السابق، مع حالها وتبعيتها اليوم.

(١) انظر: بركات، سليم: دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج١، مرجع سبق ذكره، ص١٣٣-١٣٤.

لكنّ مبررات حديث الأفغاني عنه نجدها تختلف قليلاً (من حيث العمق والسعة) عن مبررات غيره من المصلحين، وذلك بجمعه بين القيم الحضارية والقيم الإسلامية، وحديثه عن مستلزمات النهوض، وربطها بعزة الملك والتطبيق الفعلي لحكمة الدين. وإذا بدأنا من الأخيرة، العمل بحكمة الدين، نفهم منها أن المعني هو مقاصد الشريعة ومعانيها أو أبعادها الأخلاقية والاجتماعية ذات التأثير الإيجابي على السلوك المسؤول والنموذج القدوة، خصوصاً من العلماء والحكماء، والمطلوب الالتزام بها بالدرجة الأولى من قبل الحكام والأمراء المسلمين[1]. فالتقيد الصوري والالتزام الظاهري أو الشكلي غير الحقيقي وغير الفاعل بفقه العبادات لا يجدي نفعاً. أما الحديث عن قيم حضارية وأخرى إنسانية فهو إشارة إلى سعة الأفق التي تمتعت بها دعوته الإصلاحية، والانفتاح على الثقافات غير الإسلامية ودليل عدم التعصب الديني وعدم التحجر المذهبي..!.

يقول مفنداً رأيه حول ذلك: ((أرسل فكرك إلى نشأة الأمة التي خملت بعد النباهة وضعفت بعد القوة،.. تتبين أسباب نهوضها الأول حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل، فقد يكون ما جمع كلمتها .. وصعد بها مكانة تشرف منها على رؤوس الأمم وتسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمتها، إنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم، باعث على الألفة، داع إلى المحبة مزكٍ للنفوس، مطهرٌ للقلوب من أدران الخسائس، منور للعقول بإشراق الحق من مطالع قضاياه، كافل لكل ما يحتاجه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية، وحافظ وجودها وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية. فإن كانت هذه شرعتها ولها وردت وعنها صدرت، فما تراه من عارض خللها وهبوط مكانتها، إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهرياً، وحدوث بدع ليست منها في شيء؛.. فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق، وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة؛ ..ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها مركباً شططا، وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية، وخالف فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلاّ نحساً ولا يكسبها إلاّ تعساً))[2]. إنها لرؤية تاريخية برهانها قياسٌ مقدِّماتُه تراثيةٌ تنطلق من خصوصية الأمة وميزة الإسلام ونتيجته لزوم صلاح الحال

---

(١) لقد خاطب السلطان طالباً منه إقالته من بيعته له، بقوله: "الخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق الوعد..". ويخاطب الخديوي بقوله: "..فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده ينظرون به لسموكم..". ويخاطب الشاه بقوله:".. أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية؟!".

انظر لذلك: بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره، هامش الصفحات:٤٤ و٤٥.

(٢) الأفغاني، جمال الدين وَعبده، مُحَمَّد: العروة الوثقى، تق:سيد خروشاهير، مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١١٤-١١٥.

اليوم بما صلح به من قبل، وكل الاحتمالات الأخرى مرفوضة، اعتماداً على تجارب الأسلاف وخصوصية الذات الحضارية، الهوية الثقافية..!.

ثانياً . إن عوامل نهوض الأمم حسب رأيه هي: تحرير العقول من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس وجهة الشرف والطموح، ودعم العقائد بالأدلة والبراهين العقلية، وتهذيب الأفراد وتأديبهم بحسن الخلق. وإن جميع هذه العوامل متوافرة في الدين الإسلامي كمعتقد وممارسة. لكن القائمين على الأمر من أئمة وعلماء ومربين وساسة لا يهتمون بتبيانها ونشرها بالشكل المطلوب. وبهذا الصدد نلاحظ أن طموحات الأفغاني كانت تنبع من قناعته بأنه يحمل رسالة تنويرية تطمح لإحداث تغيير شامل في المجتمعات الإسلامية عموماً. فتراه يقول عن نفسه مخاطباً "الشاه ناصر الدين" الذي عرض عليه منصب رئاسة الوزراء: ((إني لم أطلب ولن أطلب الرئاسة في الدنيا أبداً، ولا أبغي ولن أبغي غير تربية المسلمين ورقي الوطن))[١]. إذاً كانت غايته الأولى هي تحقيق ((نهضة العالم الإسلامي بين مشارق الأرض ومغاربها، نهضة العالم الإسلامي في وجه الدول العظمى، بل في وجه ملوكه وأمرائه والمتألبين عليه، بل في وجه أبنائه الكارهين للإصلاح كراهية الطفل المريض لمذاق الدواء))[٢] . ذلك لجهله بعظم الحاجة إليه، ومقدار الفائدة التي سيحصلها بصبره على مرارة ذلك الدواء، هل كان الأفغاني ليقرّظ الذات العربية أم الذات الإسلامية؟! بهذه الشدة لولا علمه بتراث تلك الذات المجيد.

وحسب رأيه أنه ((نعم يوجد للتقصير في إنماء العلوم، وللضعف في القوة أسباب أعظمها تخالف طلاب الملك فيهم [المسلمين].. وجلب تنازع الأمراء على المسلمين تفرق الكلمة وانشقاق العصا، ..وهكذا تلاعبت أهواء السفهاء بالممالك الإسلامية ودهورتها أمانيهم الكاذبة في مهاوي الضعف والوهن،.. أولئك اللاهون بلذاتهم،.. هم الذين بددوا شمل الأمة وأضاعوا شأنها، وأوقفوا سير العلوم فيها، وأوجبوا الفترة في الأعمال النافعة، من صناعة وتجارة وزراعة، بما غَلّوا من أيدي بنيها... أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالاً، يحبسون هذه الأسود عن فريستها، بل يجعلونها طعمةً للثعالب))[٣]. هذا الموقف الجريء للأفغاني من الحكام وتحميلهم جلَّ المسؤولية عن تردي حال الأمة، هو من مبررات وصفه بالثائر لانطوائه على دعوة لكسر الأغلال والتخلص من الاستعباد؛ ولكننا نلمس فيه وصفاً لأخطر أسباب تأخر الأمة وذهاب ريحها الفرقة والاستبداد، مع

---

(١) عمارة، محمّد: جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج٢، بيروت، ١٩٨٢، ص٢٨٣.

(٢) العقاد، عباس محمود: عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمّد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة pdf. ص٨٥-٨٦.
http://www.hndawi.org.

(٣) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمّد: العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص١٥٩-١٦١. (بتصرف)

تشخيص لجرثومته وهي أطماع طلاب الملك، ودعوة صريحة للإصلاح من خلال الإسراع في إنماء العلوم بالجد والاجتهاد، وتحصيل القوة بالوحدة والأعمال النافعة وبالتالي النهوض والرقي في مدارج الحضارة. وفي كل ذلك يقيس الحاضر على الماضي مستلهماً التراث ليظهر البون بين الحالين، ويحدد أسبابه.

ثالثاً . الدعوة لتحرير الفكر الديني من التقليد الأعمى وتفعيل الاجتهاد. حيث أكد الأفغاني أن تحصيل التمدن الحقيقي للأمة الإسلامية يشترط حدوث إصلاح ديني، يصحح الفهم الخاطئ لبعض النصوص الدينية والتشويه الذي لحق ببعض العقائد الإيمانية. ففي مقال طويل وممتع يستنكر فيه الجبرية والتواكل، ويدافع عن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام، ويدعو إلى إصلاحها والتمسك بها، نظراً لأهميتها في تحصيل الرفعة والمجد وتمكينها من الثبات على الحق؛ نقتبس ما يلي: ((فنعم الاعتقاد الذي يطهر النفوس من رذيلة الجبن وهو أول عائق للمتدنس به عن بلوغ كماله في طبقته أيا كانت، نعم إننا لا ننكر أن هذه العقيدة قد خالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر،.. ورجاؤنا في الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم في تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع، ويذكروا العامة بسنن السلف الصالح..، من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل، لا في البطالة والكسل،.. أما ما زعموه في المسلمين من الانحطاط والتأخر فليس منشؤه هذه العقيدة . ولا غيرها من العقائد الإسلامية . ونسبته إليها كنسبة النقيض إلى نقيضه، بل أشبه بنسبة الحرارة إلى الثلج والبرودة إلى النار))[1].

أما عن ضرورة الاجتهاد الديني وأهميته، فنجده يتساءل مستنكراً: ((أي إمامٍ قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين؟ أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث،.. وبما لا ينافي جوهر النص..؟!))[2]. ذلك أن التقليد دون فكرٍ نقديٍّ تقويميٍّ ضرره أكثر من نفعه، ولا يوافق جوهر الإسلام الذي يحض على التفكُّر وإعمال العقل أو التدبر في الأقوال والأفعال والعقائد وطلب الدليل والبرهان؛ وقد وردت تلك الدعوة بوضوح في القرآن الكريم في عدة مواقع، كقوله تعالى: ﴿..**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين..**﴾[3]؛ والبرهان هنا جائز أن يكون حسياً من خلال التجريب أو عقلياً من خلال القياس والتصور فقط، لكن أن يكون بحجة التقليد وعلى مبدأ هكذا وجدنا آباءنا، فهو مرفوض إلاّ ممن "اتخذ إلههُ هواه..!". إنَّ التقليد بصيغته تلك

---

(١) الأفغاني، جمال الدين وعبده: محمد، العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص١٤٦-١٤٧.

(٢) المخزومي، محمد باشا: خاطرات جمال الدين الأفغاني- آراء وأفكار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٥١.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية:١١١، كذلك: سورة النمل، الآية:٦٤.

مرفوض عند الأفغاني سواء أكان للسلف أم للمستعمر الأوربي؛ وإذا كان تقليد الغرب بغير ضرورة خيانة، فإن التقليد الأعمى للسلف هو ـ في رأيه ـ جهالة أو احتكام للهوى وحيادٌ عن الحق، ذلك أنّه في الحالتين إجهاض لفاعلية النص وانحراف عن مقصده وتعطيل لوظيفة العقل معاً واستجابة للهوى.

فالاحتكام إلى النصوص الموضوعة والتفاسير والأقوال.. وغيرها، يكون بالاعتماد على القرآن أولاً، وعلى الحديث الصحيح ثانياً، ثم على إجماع المسلمين ثالثاً. أما الذي دون ذلك فهي آراء يُستأنَس بها ولا تعتمد كقواعدٍ ملزمة. وفي السياق نفسه، يؤكد الأفغاني ضرورة التدقيق في الكتابات الدينية المتعلقة بالمسائل الثقافية والاجتماعية والسياسية، وحتى الفقهية والاعتقادية منها؛ واستخلاص الصحيح وفق ما بيّنه السلف وما يحتاجه العصر وأظهرت مدلوله وجدواه العلوم والأحداث المعاصرة.

هذا وقد رفض الأفغاني تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة، دون ضرورة وبلا تمحيص بين الحسن والقبيح من العادات، حيث يقول: ((علمتنا التجارب.. أنَّ المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكونون.. شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم وإن جلت؛.. ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين..))[1]. وهذا برأينا ما جعله يقرر أنَّ التقليد الأعمى للآخرين وخاصة الأعداء خيانة عظمى. فقد ((تعس من يبيع ملته بلقمة وذمته برذالة العيش))[2].

رابعاً ـ دعا الأفغاني إلى التوفيق بين العلم والإيمان، مؤكداً أن لا خلاف جوهرياً بين ما جاء في القرآن الكريم والحقائق العلمية على مستوى الكليات اليقينية. وإذا برز خلاف ما فذلك دلالة على عجز في الفهم وقصور في التفسير للآيات القرآنية، ويقترح حلاً لهذه المشكلة باعتماد منهج التأويل. فحسب قوله: ((إنّ القرآن يجب أن يُجَلَّ عن مخالفة العلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات))[3]. والتأويل نهج في تفسير النص وتقريبه من الأذهان، اعتمده عدد من الفلاسفة والفقهاء المسلمين، كان أبرزهم "ابن رشد" الذي وضع له أصولاً وضوابط تضمن عدم الشطط إن روعيت من قبل المختصين. والحاجة إلى التوفيق بين العلم والإيمان مطلب موضوعي وعصري واقعي لكي تفوت الفرصة على دعاة التقليد من سلفيين وتغريبيين، وكل الذين يجهدون سعياً وراء مصالحهم واستمرار

---

(١) الأفغاني، جمال الدين وَعبده، مُحَمَّد: العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص١١٣. (بتصرف)
(٢) المرجع نفسه، ص١٣٧.
(٣) عمارة، مُحَمَّد: جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، مرجع سابق، ص٢٧٠.
عن: المخزومي، مُحَمَّد باشا: خاطرات جمال الدين الأفغاني، مرجع سبق ذكره، ص١٦١.

نفوذهم لتنفير المسلمين وإبعادهم (إن لم يكن صدهم وبالقوة أحياناً) عن دراسة العلوم العصرية والاستفادة من إنجازاتها في بناء مجتمعهم المتحضر. لذلك نراه يحضُّ على ضرورة اطلاع المفكرين والعلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة. وهذه برأيه مسألة ضرورية لابد منها، فهي حاجة عصرية وتكليف أو واجب ديني تقرره حاجة المجتمع المعاصر لتلك العلوم وتطبيقاتها المتعددة، وذلك لقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية ويفيد المسلمين في حياتهم. ورفض كل ما يتعارض وعقيدتهم، وفي مقدمتها الإلحاد، ولكن بالحجج العقلية والبراهين المنطقية المناسبة.

بهذا الصدد نراه يذكر المعنيين بالدور الحضاري المحوري الذي قام به الإسلام بالنسبة للعرب خاصة والمسلمين عامة، فيقول: ((..إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية؛ ..هل نسيتَ تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإتيان الدَنَايا والمنكرات، حتى إذا جاءها الدين فوحدها وقوَّاها وهذبها ونوَّر عقولها وقوَّم أخلاقها وسدد أحكامها، فسادت العالم وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف؛ وبعد أن كانت عقول أبنائها في غفلةٍ عن لوازم المدنيّة ومقتضياتها، نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها، ونقلوا إلى ديارهم طب أبقراط وجالينوس وهندسة إقليدس وهيئة بطليموس وحكمة أفلاطون وأرسطو، وما كانوا قبل الدين في شيءٍ من هذا، وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوّتها ومدنيتها في التمسك بأصول دينها))[١].

وهنا لابد من التنبيه على أنّ التمسك بأصول الدين لا يعني عودة الناس والمجتمع إلى الماضي حسياً، فهذا ممتنع فعله واقعياً وغير منطقي نظرياً؛ ولا لمجرد أنَّ تلك الأصول كانت عند الآباء (هكذا وجدنا آباءنا) لأن هذه تقليدية رفضها الأفغاني بشدة؛ إنما هي دعوة موضوعية لإحياء وتجديد ما ثبتت ـ تاريخياً وبالتجربة ـ صحته وأهميته واستمرار فاعليته اجتماعياً من تلك الأصول التي إذا ما نُقِّيَت من البدع والخرافات، وشُذبت من الانحرافات، وحُيدت عن الأطماع والأهواء..، أمكنها النهوض بالآخِرين كما نهضت بالأولين؛ أي أنها وبحكم الصلاحية طبيعة وجوهراً، إذا ما أُصلحت أَصلحت بالضرورة.

خامساً ـ وحدة الشعوب الإسلامية، فقد دعا الأفغاني إلى إزالة الخلاف بين الفرق والطوائف الإسلامية. فلا مبرر للانقسام بين المسلمين اليوم بسبب خلاف سياسي كان بين أسلافهم وعفا عليه الزمن وشوه خبره المؤرخون والحكام المتعاقبون، كلٌّ حسب هواه..! وإن هذه الوحدة هي المنجي من أطماع المستعمرين والغواة المستبدين، كونها مصدر القوة الوحيد والممكن أمام تلك الشعوب. لهذا، وكما يؤكد "عبد الإله بلقزيز" فإنَّ ((حرص الأفغاني على الخلافة والسلطنة، لم يكن

---

(١) الأفغاني، جمال الدين وَعبده، مُحَمَّد: العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص١١٥.

حرصاً منه على نظام سياسي ـ لم يتردد في نقده ألذع نقدٍ ممكن- بل كان حرصاً على الوحدة الإسلامية التي بدأ عقدها في الانفراط تحت وطأة ضربات الاستعمار في الهند ومصر وتونس، وقبلها الجزائر؛ بل إن ذلك هو ما يفسر ـ أيضاً ـ دفاعه عن فكرة الجامعة الإسلامية، وسعيه الدائب إلى جسر الهوة بين العرب والأتراك، وبين هؤلاء وبين الفرس والأفغان، ثم تنبيه أولئك جميعاً إلى أوضاع المسلمين في الهند: إفادة وتذكيراً بواجب النصرة))[1].

إن أهمية وحدة المسلمين ومركزية الدعوة إليها في خطاب الأفغاني تنبع من حرص المتبصر في تاريخ الأمة الإسلامية، وحدس المتنور بأسس النهوض ومعطياته الواقعية المتاحة أمامها، والمدرك تماماً لما ينتظرها من ويلات نتيجة الاختلاف والفرقة. وهذا تؤيده الكثير من الأقوال والمواقف للأفغاني، منها قوله مثلاً: ((إن من أدرنة إلى بيشار، دولاً إسلامية متصلة الأراضي متحدة العقيدة يجمعهم القرآن، لا ينقص عددهم عن خمسين مليوناً، ..أليس لهم أن يتفقوا على الذّب والإقدام كما اتفق عليه سائر الأمم؟ ولو اتفقوا فليس ببدع منهم، فالاتفاق من أصول دينهم، .. فيقيمون بالوحدة سداً يحول عنهم هذه السيول المتدافعة عليهم من جميع الجوانب))[2].

ونجده يذهب في هذا الشأن إلى ما هو أعمق فلسفياً، فالاجتماع البشري لا يكون ولا يستمر إلاّ برابطة يكون لها شأنها من العصبية لجنس أو لقوم أو لدين أو لاعتقاد..، فرابطة النسب أو رابطة الملّة هي التي توحد الناس وتقوي شوكتهم. وإنّ ما جمع المسلمين من قبل ويجمعهم اليوم هو الرابطة الدينية، فليس لهم جنسية إلاّ دينهم فهي ((أحكم رابطة اجتمع فيها العربي بالتركي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية، هذه صلة من أمتن الصلات ساقها الله إليكم، وفيها عزتكم ومنعتكم وسلطانكم فلا توهنوها))[3].

ولئن كان لتلك الدعوة مصدرها الموثوق إسلامياً، ومبرراتها الواقعية والمستقبلية بالنظر لحالة المسلمين وحاجتهم، فإنّ لها شروطها الدقيقة والحازمة، لضمان عدم انحرافها عن غايتها فتُفسِدُ الطباع وتُهلك الأتباع، بتحولها لعنصرية متطرفة أو حزبية متعجرفة، إن طغت في الديار أو بغت على الجوار؛ لذلك ينذر محذراً: ((ولكن عليكم في رعايتها أن تخضعوا لسلطة العدل، فالعدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم. وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة وإحكام الألفة في المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطانكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة، فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم، كما لا تقوم مصالحهم إلا بمصالحكم. وعليكم ألاّ تجعلوا عصبية الدين وسيلة للعدوان وذريعة لانتهاك الحقوق؛

(١) بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص٤٤.
(٢) الأفغاني، جمال الدين وَعبده، مُحَمَّد: العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص١٦٢.
(٣) المرجع نفسه، ص١٣٩

فإن دينكم ينهاكم عن ذلك ويتوعدكم عليه أشد العقاب))[1]. إنها رؤية واقعية من حيث تشخيص الحاجة، ورؤية موضوعية لوحدة وطنية متنورة، ومبنية على أساس من العدل واحترام مصالح الشركاء في الوطن، وإن اختلفت العقائد وتعددت الملل، وهي رؤية ترفض التطرف تحت أي ذريعة كان، فالمطلوب عصبية بناءة لا هدامة.

ولا يكتفي الأفغاني بذلك بل يجعل غاية الوحدة تلك، تتجاوز مجرد الاجتماع بسعيها لتحقيق المصلحة العامة من خلال التعاون على تحصيل شروط الرفعة والنهوض، فيستدرك قائلاً: ((هذا ولا تجعلوا عصبيتكم قاصرة على مجرد ميل بعضكم لبعض؛ بل تضافروا على مباراة الأمم في القوة والمنعة والشوكة والسلطان، ومنافستهم في اكتساب العلوم النافعة والفضائل والكمالات الإنسانية؛ ..اجعلوا عصبيتكم سبيلاً لتوحيد كلمتكم واجتماع شملكم، وأخذ كل منكم بيد أخيه ليرفعه من هوة النقص إلى سدة الكمال..))[2]. إن تلك الفضائل يعجز عنها الآحاد مهما عظمت هممهم، وإن حُصلت من قبل أشخاص متفرقين فنفعها لغيرهم يسير وتأثيرهم بالعامة قليل. ولأنها فضائل اجتماعية تستطيع أن تنالها بيسر أيادي المتضافرين مهما تعالت وبعدت، فهي الضمان لسلامة ورفعة شأن المتعاونين فيها. تلك كانت بعض المبادئ التي استخلصت من دعوة الأفغاني للإصلاح الديني، والتي يمكننا إيجازها في أربع كلمات هي: **التراث والوحدة والصلاحية والانفتاح**. فما هي السُبل المقترحة من قبله لإنجاز هذه المبادئ أو بعضها؟

ج- سُبل الإصلاح برأي الأفغاني

انطلاقاً من عمق معاني ودلالات تلك المبادئ وأهميتها الإصلاحية، وبالنظر في الظروف السياسية والاجتماعية لشعوب الأمة الإسلامية ومنهم العرب، في تلك البرهة من تاريخها؛ واستكمالاً لمتطلبات البحث، لا بدّ من الحديث عن بعض سُبل التطبيق الممكنة لتلك المبادئ، المقترحة من قبل الأفغاني أو المستنبط منها.

إنَّ أوّلَ سبيلٍ من سبل الإصلاح الديني عند الأفغاني، هي الاعتمادُ على المفكرين الموضوعيين وعلماء الدين المتنورين، ووضعهم أمام مسؤولياتهم الفعلية ـ مع قلة هؤلاء وأولئك في نشر الوعي بين المسلمين، بركائز الإصلاح ولوازم النهوض ومخاطر التقاعس والجمود؛ والتحريض بشدة ـ أحياناً ـ على تعرية ادعاءات الحكام المستبدين، وفضح إخفاقاتهم وتجاوزاتهم، وعلى إظهار مطامع المستعمرين وفضح مكائدهم وخبث نواياهم في عقر دارهم. فقد كان لوجود الأفغاني وبعض رجالات الإصلاح في أوروبا، ونشرهم للكثير من الآراء والمواقف حول مشكلات الشرق وتجاوزات الغرب في الصحف

(١) المرجع نفسه، ص١٣٩.
(٢) المرجع نفسه، ص١٣٩. (بتصرف).

الأوروبية وباللغات الأوروبية، تأثيرٌ ملحوظٌ على الشعوب الأوربية ونخبها الثقافية في كسب التأييد للقضايا العربية والإسلامية، وممارسة الضغط على الحكومات الاستعمارية، خصوصاً البريطانية والفرنسية. يقول المفكر الفرنسي رينان عن الأفغاني: ((.. قلما استطاع أحد أن يؤثر في نفسي مثلما أثر هو،.. إن الشيخ جمال الدين: أفغاني متحرر مما علق بالإسلام من أوهام وخرافات، لقد خيل إليّ، من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته، وأنا أتحدث إليه، أنني أرى وجهاً لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد،..))[(١)]. فلا شك بأن مجلة كـ"العروة الوثقى" عندما تصدر في عاصمة دولة مستعمرةٍ تدَّعي الديمقراطية والحرص على حقوق الإنسان.. سيكون صداها أقوى.

وفي هذا الصدد نجده يقول: ((وكان من الواجب على العلماء قياماً بحق الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع★ أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك، بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين، ..ويرتبط العلماء والخطباء والأئمة والوعاظ في جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض، ويجعلون لهم مراكز في أقطار مختلفة، يرجعون إليها في شؤون وحدتهم، ويأخذون بأيدي العامة إلى حيث يرشدهم التنزيل وصحيح الأثر))[(٢)].

أما **السبيل الثانية** فهي: أن القاعدة الأساسية لإصلاح أحوال المسلمين بالنسبة للأفغاني، تكمن في تيسير أمور دنياهم انطلاقاً من تعاليم دينهم بالاعتماد على القرآن الكريم، فنجده يقول: ((إننا –معشر المسلمين–إذا لم نؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا، فلا خير فينا؛ ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق))[(٣)]. ورغم ما في هذا الرأي من مبالغة، إلا أن المبررات الاجتماعية والسياسية المنطلقة من الواقع، والمرتبطة بالمستقبل، والمراعية لميزة الثقافة الإسلامية وخصوصيتها تجعل طرحه حلّاً جذرياً ووحيداً من قبل مفكرٍ إسلامي بحجم الأفغاني، ذي قيمة ومصداقية أولاً، ومدعاة للتفكير في سبل تطبيقه وثمار إنجازه ثانياً. وتكفي برأينا شجاعة طارحه وموضوعيته للتدليل على أنه طرح لا مجاملة فيه لسياسي أو فقيه، بل هو لإيقاظ أمة وشحذ همة واستثمار ثروة. وتحضرنا هنا قصة موقف رمزي للرجل فيه من الدلالات الضمنية والتعبيرية الكثير، قصة رواها عباس محمود العقاد، ونصها: ((وكان جمال الدين يعبث بحبات سبحته

---

(١) عمارة، مُحَّد: جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص٧١–بتصرف. كذلك: انظر:عبد الحافظ، مجدي: الإسلام والعلم (مناظرة رينان والأفغاني)، ٢٠٠٥، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص٦٣–٦٨. pdf.

★ـ هي إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: "العلماء ورثة الأنبياء".

(٢) الأفغاني، جمال الدين وَعبده، مُحَّد: العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص١٢٦.

(٣) المغربي، عبد القادر: جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ: ٦٨، دار المعارف بمصر، القاهرة، د. ت. ص٩٧.

في حضرة السلطان عبد الحميد، وينبهه رئيس الديوان إلى قواعد التشريفة، فيجيبه ساخراً: "مه يا هذا.. إن السلطان يلعب بحياة ثلاثين مليون من بني آدم، أفلا يلعب جمال الدين بثلاثين حبة من الكهرمان"..!))[1].

أما **السبيل الثالثة** فتكمن باعتبارنا في تركيز الأفغاني على ضرورة المحافظة على الوحدة الإسلامية وتفعيلها بأي شكل كانت (جامعة، خلافة، دولة، سلطنة..) وهذه وجدنا فيها مبدأ ووسيلة بآن واحد. وقد: ((كانت خطة جمال الدين للإصلاح أن يبدأ بتأسيس دولة واحدة على الأقل صالحة لقيادة العالم الإسلامي كله في معترك السياسة الدولية، وفي تنفيذ برامج النهضة والهداية العملية))[2]. فهي برأيه الركيزة الأساسية التي تضمن استرجاع قوة الأمة وحقوقها وحتى الحفاظ عليها من المطامع الاستعمارية. وهي التي ستمكنها من استجماع الجهود للحيلولة دون التفرقة والتشرذم المفتعلين بأيدي المستبدين والمستعمرين الآثمة. فلا عجب أن يكون: ((أهم ما شغل جمال الدين الأفغاني وشغل الناس به، هو: "وحدة المسلمين" ليمكنهم من الوقوف في وجه ما يتهددهم من أطماع الدول الأوروبية القوية..))[3].

السبيل الرابعة هي أنَّ أسس التمدن والرقي العصري تتمحور حول تنوير العقول بنشر الوعي الموضوعي للعقائد، والفهم الصحيح للنصوص، وشحذ الهمة لطلب المجد، وحثِّ النفوس للرقي. فقد قال مفنداً: ((إن حركتنا الدينية هي كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ في عقول العامة ومعظم الخواص، من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها مثل: حَمْلِهم نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذلّ. ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان أو قرب انتهائه فهماً يثبط هممهم عن السعي وراء الإصلاح والنجاح في نظير ذلك، مما لا عهد للسلف الصالح به. فلابد إذن من بعثِ القرآن وبثِّ تعاليمه الصحيحة بين الجمهور، وشَرْحِها على وجهها الثابت؛ من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة. ولابد أيضًا من تهذيب علومنا، وتنقيح مكتبتنا، ووضع مصنفات فيها قريبة المأخذ سهلة الفهم؛ فنستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول إلى الرقي والنجاح. ومن الخطأ أن نجعل هذه العلوم مقصودة لذاتها: كعلم النحو والبلاغة مثلاً؛ وهي إنما وُضعت لتكون وسائل لغيرها؛ فالطالب ينفق معظم سِنيّ حياته في الاشتغال بالنحو والبلاغة وحفظ مسائلها، ثم نراه بعد هذا كله لا يقدر على إنشاء مقالة يعبر بها عما يقوم في نفسه من

---

(١) العقاد، عباس محمود: عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمَّد عبده، مرجع سبق ذكره، ص٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٦.

(٣) البشري، طارق: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة السياسية المعاصرة، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٦، ص١٤.

الأفكار والآراء))[1]. صحيحٌ إنها رؤية نفعية نوعاً ما، لكن لابأس بذلك مع الاستجابة الصحيحة للحاجة الفعلية، فالمجتمع بحاجة لعدد أكبر من الكتاب المتنورين والصناع المهرة..، الفاعلين حقاً لا المنظرين فحسب..!

تلك كانت بعض مقتطفاتنا من الرؤية الإصلاحية للأفغاني، كمفكر إسلامي وأحد أبرز المنظرين للنهضة الإسلامية في مطلع القرن العشرين. وقد تجاهلنا ـ عمداً ـ الأفكار الثورية التي وجد فيها عدد من الباحثين في فكر الأفغاني دعوات تحريضية صريحة للتمرد والثورة، أو حتى التغيير السياسي لأنظمة الحكم. سواء في فارس (إيران) أو مصر أو السلطنة العثمانية، وقد ركزنا على كل ما كان له صلة بالتغيير السلمي المتدرج في المجالين السياسي والاجتماعي كما رغب فيه الأفغاني ودعا إليه، مستنداً إلى ما وجده في التراث من عوامل النهوض ودواعي المدنية والتحضر. وقد كانت كل مبادئ الإصلاح لديه وسبله تقريباً، مستمدة من التراث العربي والإسلامي ومستندة في تبرير أهميتها وبيان آلية تفعيلها شكلاً ومعنى إلى بنية التراث وفاعليته. حتى الأمثلة التي ساقها للتدليل على صحة بعض توجهاته واستنتاجاته كانت مأخوذة من التراث غالباً، وتم ربطها بالنظائر والمتشابه في المرحلة التي عاصرها، ليقول ضمناً: إن استبعاد التراث جذرياً يعني فقدان الهوية والاستغراب الممهد لتبعية استعلائية وعبودية. فكان دعمه للصواب حماسياً للعاطفة فيه دور أبرز من العقل، ونقده للخطأ والتخاذل لاذعاً، الأمر الذي جعل البعض يخاف صولة قلمه وسطوة لسانه، وهذا يدعم اعترافنا للرجل بالأنفة والجرأة السياسية والذكاء الدبلوماسي من دون تطرف ولا تهور.

الخاتمة:

وهكذا فقد تبين لنا، أنَّ مشروع جمال الدين الأفغاني في الإصلاح يقوم على أربع ركائز أساسية، أولها: الالتزام بمبادئ الإسلام كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة جوهراً لا نصاً، أي وفق متطلبات العصر ومقتضيات الحال، فالاقتداء بسلف الأمة لا يعني التقليد الأعمى ولا الاجترار. والثاني: تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، وذلك عن طريق تبصير أبناء الأمة الإسلامية بالحقوق والواجبات بينهم، والتحذير من الأخطار والتنبيه للأطماع المحركة لعدوهم ضدهم. والثالث: توحيد الأمة في جامعة إسلامية، لضمان قوتها والحفاظ على منعتها في وجه أعدائها. والرابع: الأخذ بأسباب القوة من العلوم العصرية النظرية منها والتطبيقية حتى وإن كانت غربية.

وإن هذه النقاط لم توجد عند الأفغاني وحده، بل اشترك في معظمها مع مُحَّد عبده ومُحَّد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي ورفاعة الطهطاوي.. وغيرهم، من دعاة التغيير والإصلاح. وإنما ظلت

(١) المغربي، عبد القادر: جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ: ٦٨، مرجع سبق ذكره، ص١٠٢-١٠٣.

تشكل منطلقاً أو قاعدة تُبنى عليها بعض الرؤى الإصلاحية والتنويرية، خصوصاً الإسلامية التي عاصرتها أو أتت بعدها، بغض النظر طبعاً عن تقييم تلك الرؤى وما لحق بها من حركات ومعايير ذلك التقييم..!.

لكن ما يدعو للاندهاش أو الاستغراب اليوم هو الغياب الملحوظ لتلك الشخصيات والاتجاهات التنويرية ذات البعد الديني المعتدل (الإسلامي خصوصاً) عن الساحة المجتمعية والتأثير، فضلاً عن عدم الحضور الثقافي والفكري الفاعل في الواقع العربي والإسلامي المعاصرين مقارنة بعصر النهضة. لا بل هناك ـ إن صحّ التعبير ـ تراجع وانسحاب لتلك النزعة التنويرية من الساحة الثقافية والوسط الاجتماعي لصالح نزعات متطرفة تتراكم أخطاؤها في كل مجال، بدأت بتشويه الدين عموماً، والإسلام خصوصاً، وانتهت بتكفير وقتل أتباعه من مختلف الملل. إنّ الدعوات الإصلاحية، إن صح التعبير (وغالباً لم يعد تعبير الإصلاح يشملها أو يعنيها للأسف) في المجتمعات العربية اليوم (دينية أو غير دينية) قد أصابها نكوص فكري وتردٍّ حضاري، إذ يسير بعض من منظريها في ظل سيوف سلطة داخلية مستبدة أو يلبسون دروعاً تغريبيةً ويفكرون بتوجيه حكومات دولٍ استعمارية أو بتمويل شركات عابرة للقارات؛ وقد اختارت نهج العنف المتبادل دفاعاً عن الهوى غالباً باسم الدين حيناً والتمدن آخر، لا دفاعاً عن الحق والتمدن..!.

إن مجتمعات المسلمين اليوم هي في أمس الحاجة إلى العلماء المصلحين الذين يقفون على أرض إيمانية، ويناقشون قضايا المجتمع وحلولها بأفكار تجديدية إصلاحية، ويخوضون غمار الحياة الثقافية برؤى معاصرة وخطاب جريء عميق، وهذا ما دفعنا للحديث عن مظاهر توظيف التراث في الدعوات الإصلاح ذات التوجه الديني وعرض دعوة جمال الدين الأفغاني كنموذج عنها.

المراجع المعتمدة:

١) القرآن الكريم.
ابن منظور: لسان العرب. .Pdf
٢) أرسلان، شكيب: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٥.
٣) الأفغاني، جمال الدين وَعبده، مُحَمَّد: العروة الوثقى، تحقيق: سيد خروشاهير، تقديم: مُحَمَّد عمارة، مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢.
٤) أمامة، عدنان مُحَمَّد: التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، بيروت،٢٠٠١.
٥) أومليل، علي: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.
٦) بركات، سليم: دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج١، منشورات جامعة دمشق،١٩٩٤.
٧) البشري، طارق: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة السياسية المعاصرة، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٦.
٨) بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤.
٩) جدعان، فهمي: نظرية التراث، دار الشروق، عمان، الأردن، ط١، ١٩٨٥.
١٠) الرازي، مُحَمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٦.
١١) سيف الدين، عبد الله: نحو موقف موضوعي من التراث العربي، مجلة جامعة تشرين، لعدد٣، المجلد٣٢، السنة٢٠١٠.
١٢) عبد الحافظ، مجدي: الإسلام والعلم (مناظرة رينان والأفغاني)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥. pdf.
١٣) عبده، الإمام مُحَمَّد: الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٣.
١٤) العروي، عبد الله: الأيديولوجية العربية المعاصرة، طبعة باريس، ١٩٨٢.
١٥) العقاد، عباس محمود: عبقري الإصلاح والتعليم الإمام مُحَمَّد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة http://www.hndawi.org. pdf.
١٦) عمارة، مُحَمَّد: جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨.
١٧) عمارة، مُحَمَّد، جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج٢، بيروت، ١٩٨٢.
١٨) فخري، ماجد: دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، ط٣، ١٩٨٢.
١٩) قرني، عزت: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد٣٠، يونيو ١٩٨٠
٢٠) المخزومي، مُحَمَّد باشا: خاطرات جمال الدين الأفغاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢.
٢١) المغربي، عبد القادر: جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ: ٦٨، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
٢٢) الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، بيروت، م١، ١٩٨٦م.
٢٣) الموقع الإلكترون ليوسف زيدان، للتراث والمخطوطات، محاضرة: التراث العربي من التثقيف إلى المثاقفة.
٢٤) نصار، أسعد نصار: إصلاح الأمة في ضوء الكتاب والسنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧.
٢٥) الوردي، علي: الفيلسوف الثائر السيد جمال الدين الأفغاني. . pdf

التراث العربي
العدد (١٥٠ -١٥١)/ صيف - خريف / ٢٠١٨

نظم التربية والتعليم في تراثنا التربوي

عصر المماليك نموذجاً (٦٤٨ – ٩٢٣هـ / ١٢٥٠ – ١٥١٧م)

أ.د. عمار محمد النهار*

_ تمهيد:

تناول مسألة التربية والتعليم كثير من الباحثين في التاريخ العربي الإسلامي من أمثال ابن سينا والفارابي، ولكن هؤلاء الفلاسفة اتخذوا من كتاب أرسطو «النفس» نموذجاً يُحتذى، ولم يتمكنوا من السير إلا بحسب طريقته، إلى أن جاء أبو حامد الغزَّالي مُحَمَّد بن مُحَمَّد (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) وشق طريقاً مستقلاً ومتميزاً عمن سبقه؛ فأبدع كثيراً في هذا المجال حتى عُدَّ واضع علم النفس العربي الإسلامي، وله في هذا المجال «رياضة النفس وتهذيب الأخلاق»[١].

وبعد ذلك طغى الغزَّالي على المفكرين الذين أتوا من بعده في مجالات شتى، ولاسيما في مضمار التأديب والتعليم والتربويات، فاستقوا منه أفكارهم، وكرَّروها من دون أن يقدموا مبادئ تربوية جديدة، فاكتفوا بتوضيح أفكاره وتوسيعها[٢].

إلى أن جاء ابن جماعة مُحَمَّد بن إبراهيم (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٨١م) وقدَّم كتاباً جديداً مختصاً تضمن توجيهات ومبادئ ما تزال أساسية في العملية التعليمية والتربوية إلى يومنا هذا، كالتدرج في التعليم، وطريقة التأديب بالثواب والعقاب، وحفظ النظام في حلقة الدرس، ومراعاة الفروق الفردية للطلاب، وما شابهها، وقدم مستجدات في بعض الموضوعات التربوية كسكن المدارس أو قضية معاملة الكتب.

وهكذا فقد طوَّر ابن جماعة قضية التربية والتعليم التي كانت مقصورة – كما في فكر الغزَّالي – على الإنسان، أي إنسان الفرد والجماعة، إنسان الدين والدنيا، فنقلها إلى تربية تتعلق بمن سيرث العلم ويصبح

* قسم التاريخ – جامعة دمشق.

(١) انظر الغزالي (مُحَمَّد بن مُحَمَّد): رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، تح: محمود بيجو، ١٩٩٢م، المقدمة، ص: ٥. ٨.

(٢) شمس الدين (عبد الأمير): المذهب التربوي عند ابن جماعة، بيروت، دار اقرأ، ط٢، ١٩٨٦م، ص: ١٣.

عالماً، فبات بذلك من أكبر أعلام التربية والتعليم[1]، وقد جسَّد ابن جماعة كل هذه الأفكار في كتابه «تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم»؛ فتناول فيه موضوعات مهمة تشمل كل مفاصل العملية التربوية والتعليمية، فبدأ فيه بفضل العلم والعلماء وانتهى بآداب سكن المدارس، وتحدث بينهما عن آداب العالم في نفسه ومع طالبه ودرسه، وعن آداب المتعلم في نفسه ومع شيخه ودرسه وكتبه[2].

ويشبه كتابَ ابن جماعة هذا كتاب يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) الذي يعد في طليعة أعلام القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، واسم الكتاب «آداب العالم والمتعلم»؛ تناول فيه الحديث عن فضل العلم وأقسامه، وآداب المعلم في درسه وتعليمه، وآداب المتعلم في كل أحواله[3]، وعلى الرغم من أن كتاب ابن جماعة أوفى في الموضوعات وأوسع، إلا أنه كان عالة على النووي في هذا الباب.

على كل حال؛ بيَّنت هذه الكتب قضايا بالغة الأهمية تُصنف ضمن النظريات التربوية العالمية اليوم، إذ تحدثت عن المؤهلات التربوية والمؤهلات العلمية، وأصول التدريس وطرائقه، وعن آداب سكن المساكن الدراسية، وغير ذلك كما سيأتي في هذا البحث.

أولاً _ المؤهلات التربوية:

بيَّنت كتب حضارتنا المؤهلات التربوية التي ينبغي توافرها في العالم (المدرِّس) كي يكون أهلاً لمهمة التربية والتعليم، ويمكن تلخيصها بما يأتي:

- أن تقترن أعمال المدرِّس وأقواله بالإخلاص لله عز وجل، وأن يتخلق بالزهد ويأخذ من الدنيا ما يحتاج إليه في حدود القناعة، ويبتعد عن المناصب الدنيوية التي لا حاجة له بها[4].

- أن يصون العلم ولا يذله، فلا يذهب به إلى غير أهله من أبناء الدنيا من غير ضرورة ولا حاجة[5]، فـ «لا يتردد على أحد ممن يُنسب إلى أنه من أبناء الدنيا، وإن كان ظاهره غير ذلك، لأن العالم ينبغي أن يكون الناس على بابه؛ لا عكس الحال أن يكون هو على أبوابهم»[6].

- أن يحافظ على أصول التعامل، ويتحلَّى بالصبر، والصَّبر على الأذى، وألا يخاف في الحق أحداً[7].

---

(١) شمس الدين: المذهب التربوي عند ابن جماعة، ص: ٤٧، ٤٨.

(٢) انظر ابن جماعة (محمَّد بن إبراهيم): تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، حيدر آباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣هـ.

(٣) انظر النووي (يحيى بن شرف): آداب العالم والمتعلم، طنطا، مكتبة الصحابة، ط١، ١٩٨٧م، ص: ٦ وما بعد. وهذا الكتاب عبارة عن فصول منتزعة من مقدمة كتاب النووي: المجموع شرح المهذب.

(٤) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص١٥، ١٨، ١٩.

(٥) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٣١. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص١٦، ١٧.

(٦) ابن الحاج (أحمد بن علي): المدخل، دار الفكر، مج٢، ص١١١.

(٧) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٠.

– أن يتحلَّى بمكارم الأخلاق ومحاسنها، من طلاقة وجه وحلم، وكظم غيظ، وكف أذى، وجود، وتواضع، وسعي في قضاء الحاجات، إلى ما يشابه ذلك من الخصال الحميدة. وأن يطهر نفسه من الأخلاق الرديئة، كالغل، والحسد، والغضب، والبخل، والرياء، والإعجاب، والسمعة، والمباهاة(١)، إلى ما يشابه هذه الأمراض.

– ألا يجعل علمه باباً يتوصل به إلى الأغراض الدنيوية من جاه ومال وسمعة وشهرة(٢).

– ألا يستنكف عن طلب العلم ممن هو دونه منصباً أو نسباً أو سناً(٣).

– وأن تكون نيته في التعليم خالصة لله تعالى(٤).

ثانياً _ المؤهلات العلمية:

– أن يمتلك المدرِّس قدراً كبيراً من العلم والثقافة كي يحسن إعطاء الدرس حقَّه، وهذا شرط أساسي لتكتمل عملية التعليم، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ولذلك لابد أن يكون المدرس «عالماً بالعلوم الشرعية، وعلم الأدب، حافظاً للكتاب العزيز، ولأحاديث النبي ﷺ، وأخبار الصالحين، وحكايات المتقدمين»(٥).

– لا يقف الأمر عند معرفة المدرس بالعلوم وإتقانها، بل عليه أن يشتغل بالتصنيف والتأليف والجمع، لما لذلك من فوائد جمة، فهو يطلع على حقائق الفنون ودقائق العلوم(٦)؛ لأن التصنيف «يضطره إلى كثرة التفتيش والمطالعة والتحقيق والمراجعة والاطلاع على مختلف كلام الأئمة ومتفقه، وواضحه من مشكله، وصحيحه من ضعيفه، وجزله من ركيكه، ومالا اعتراض عليه من غيره، وبه يتصف المحقق بصفة المجتهد»(٧).

– ومن المؤهلات العلمية المهمة معرفة المدرس بطرائق التدريس، وفي ذلك يقول تاج الدين السبكي: «وحق عليه أن يحسن إلقاء الدرس، وتفهيمه للحاضرين»(٨). وقد أكَّد ابن خلدون ضرورة إلمام المدرس بهذا الفن، فعقد فصلاً بعنوان: «في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع»، وفيه يقول: «وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً ... »(٩).

---

(١)ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٢٩، ٣٠. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٣، ٢٤.

(٢)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص١٩.

(٣)ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٣١. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٨.

(٤)ينظر ابن الحاج: المدخل، مج٢، ص١٢٢، ٣٠٦، ٣٠٧، النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٢٩.

(٥) ابن الأخوة (مُحَمَّد بن مُحَمَّد): معالم القربة في أحكام الحسبة، نقل وتصحيح روبن ليوي، القاهرة، مكتبة المتنبي، ص١٧٩.

(٦) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٩.

(٧) النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٣٢، ٣٣.

(٨) السبكي (عبد الوهاب بن علي): معيد النعم ومبيد النقم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٦م، ص٨٣.

(٩) ابن خلدون (عبد الرحمن): تاريخ ابن خلدون مع المقدمة، ضبط وحواشي خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٨م، ص٥٤٣، ٥٤٤.

– وقد ذمَّ العلماء صفات تكون ببعض المدرسين، وهو ما أشار إليه السبكي بقوله: «ومن أقبح المنكرات مدرس يحفظ سطرين أو ثلاثة من كتاب، ويجلس يلقيها ثم ينهض، فهذا إن كان لا يقدر إلا على هذا القدر؛ فهو غير صالح للتدريس، ولا يحل له تناول معلومه»(١). وتسوق لنا المصادر أمثلة من هذا القبيل، ففي عام ٧٢٥هـ / ١٣٢٤م تولى عمر بن أبي الحرم بن عبد الرحمن بن يونس زين الدين الدمشقي (ت ٧٣٨هـ / ١٣٣٧م) درساً، فتكلَّم الناس في ذلك، وصار صغار الطلبة ينقلون إلى العلماء وقائعه، ويقولون صحَّف في كذا وكذا، ووهم في كذا، حتى قال الشعراء:

بالجاه تبلغ ما تريد فإن ترد ... رتب المعالي فليكن لك جاه

أو ما ترى الزين الدمشقي قد ولي ... درس الحديث وليس يدري ما هُو(٢)

وعدَّ الطلبة على مدرسهم عمر بن عثمان بن هبة الله المعري (ت ٧٨٣هـ / ١٣٨١م) الذي ولي قضاء المعرة وحلب، غلطات وتصحيفات وفلتات(٣).

وعندما عُين أحمد بن مُحَمَّد العسجدي (ت ٧٥٨هـ / ١٣٥٦م) مدرساً، اعترض الطلاب على ذلك، وقالوا له: «وليت علينا من لا يصلح، ونحن لا نريد إلا من ننتفع بعلمه»(٤).

ثالثاً _ أصول التدريس وطرائقه:

تذكر مصادرنا التاريخية أن العلماء اعتمدوا في تعليمهم على أصول للتدريس، وهي تشبه في كثير من أساسياتها وخطوطها ودقائقها وتفاصيلها ما نقرؤه اليوم عن أساليب التعليم المتطورة. وهناك ما يتعلق بالمدرس، وبالدرس وبالطلاب، ثم هناك طرائق التدريس الخاصة بكل مادة درسية.

أما فيما يتعلق بحال المدرس في درسه؛ فمنها أن يُحسن اختيار المكان الذي يجلس فيه لإلقاء الدرس، فيجلس بارزاً لجميع الحاضرين(٥).

وأما ما يخص الدرس فقد كان ثمة تعليمات كثيرة ومفيدة، ويأتي في مقدمتها ضرورة تحديد أهداف الدروس، ثم وضع برنامج ترتب فيه الدروس، الأهم فالأهم(٦).

---

(١) السبكي: معيد النعم، ص٨٣، ٨٤.

(٢) ينظر ابن حجر (أحمد بن علي): الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: مُحَمَّد جاد الحق، مطبعة المدني، ط٢، ١٩٦٦م، ج٣، ص٢٣٧، ٢٣٨.

(٣) ينظر ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣، ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٤) ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٢٨٧، ٢٨٩.

(٥) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٤٠، ٤١ ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٩.

(٦) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٣٤، ٣٥، ٤١. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤٧، ٤٨، ٤٩.

وعلى المدرِّس أن يُرسخ القواعد الأساسية التي ينبني عليها درس العلم، ومنها معرفة القواعد المعروفة على العموم، مثل اليمين على المدعى عليه، والباطل الفاسد خلاف الصحيح. ومنها معرفة أسماء المشهورين من العلماء. ومنها تبيين كل أصل وما ينبني عليه[(١)].

ومن الأصول التي على المدرّس اتباعها كي ينجح درسه: التنويع في الأساليب، وأن يعمل على توصيل الأفكار بشتى الوسائل، إما بتقريب المعنى أو الشرح أو التصوير بالمسائل أو التوضيح بالأمثلة، وأن يكون سهل الإلقاء، وأن يحدد مدة الدرس، فلا ينبغي أن يطيل تطويلاً يُمل، ولا يقصر تقصيراً يُخل، وأن يحسن معرفة مواطن وصل الكلام والوقف والانقطاع[(٢)].

وفي تدريسه المبتدئين عليه أن يحرص على تعليمهم بالتدريج، الأهون فالأهون، بالقول والفعل[(٣)]، وفي ذلك يقول تاج الدين السبكي: «ثم إن كانوا مبتدئين فلا يلقي عليهم مالا يناسبهم من المشكلات، بل يدربهم ويأخذ الأهون فالأهون إلى أن ينتهوا إلى درجة التحقيق».

وعلى المدرِّس أن ينتبه إلى وحدة المادة الدراسية (أي لا يُدخل علماً بآخر)، كيلا تختلط الأمور على الطلبة، يقول السبكي: «وعندي أن الذمة لا تبرأ في المدرسة الموقوفة على الفقهاء إلا بإلقاء الفقه، فإن كان هذا المدرِّس لا يُلقي الفقه رأساً فهو آكل حرام، وكذلك نقول في مدرسة التفسير إذا ألقى مدرسوها غير تفسير، ومدرسة النحو إذا ألقى مدرسوها غير نحو».

ولا يخالف وحدة المادة الدراسية إذا نوَّع المدرِّس ببعض المواد في بعض الأيام بقصد التنويع على الطلبة وبعث عزائمهم[(٤)].

وقد عَرَف المدرسون آنذاك أمرين يعدان من أهم الأسس التي يرتكز عليها نجاح الدرس، وهما أسلوب التقويم المرحلي بطرح الأسئلة على الطلاب مع مرور وقت الدرس ليختبر المدرِّس بذلك فهمهم للدرس، وليترسخ أكثر في أذهانهم[(٥)]. وأسلوب التقويم النهائي، وهو أسلوب الأسئلة الاسترجاعية، أي طرح الأسئلة على الطلاب بعد الانتهاء من شرح الدرس كاملاً، يمتحن بذلك المدرِّس الطلاب في فهمهم وضبطهم لما شرح لهم[(٦)]. وفي نهاية الدرس يتكلم المدرِّس بكلام يشعر به بختمه، وجرت العادة أن يقول: (والله أعلم)[(٧)].

---

(١) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٣٨. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٥٧، ٥٨.
(٢) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٤١. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٣٨، ٥١، ٥٢.
(٣) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٣٤، ٣٩. ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٤٧، ٤٨.
(٤) ينظر السبكي: معيد النعم، ص٨٣، ٨٤.
(٥) ينظر النووي: آداب العالم والمتعلم، ص٤٢، ٤٣.
(٦) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٥٣.
(٧) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٤٤.

وأما ما يتعلق بالطلاب؛ فإن على المدرس مراعاة أمور كثيرة تجاههم؛ منها مراعاة العمر، فلا يعلم الطالب ما لا يحتمله سنه، ومنها مراعاة درجة الفهم والاستيعاب، ومنها مراعاة الطالب في حالة الضجر والملل والسآمة(١).

وعليه أن يختار الطريقة المثلى في تعامله مع طلابه، بأن يسمع سؤال الطالب ويجيب عنه ما أمكن، وأن يعزز الثقة لديه بالشكر والثناء للطالب المصيب، وأن يعنف الطالب المقصر ويحرضه على علو الهمة، وأن يزجر الطالب المسيء بشرط ألا يترتب على ذلك مفسدة(٢)، وعليه أن يتنبه إلى ضرورة المساواة بين الطلبة، فلا يظهر تفضيل بعضهم على بعض(٣).

وبما أن لكل مادة دراسية طبيعتها الخاصة، فقد اختلفت طرائق التدريس بين مادة وأخرى، مع مراعاة الأصول العامة المهمة المتقدمة، وفي تدريس القرآن الكريم ينبغي على المؤدب أن يكون لطيفاً في تعليم الصغار، فيبدأ بتعليمهم السور القصار بعد أن يتقنوا معرفة الحروف وضبطها بالشكل، ويصلوا إلى درجة إتقان الكتابة، فيخطو بعد ذلك خطوتين، الأولى يكلفهم فيها بعرض ما أملاه عليهم حفظاً غائباً(٤)، والثانية يمكن فيها الصبي من كتابة القرآن على لوح(٥).

وفي إقراء القرآن الكريم على المقرئ أن يؤدي القراءة من غير بطء ولا سرعة، لأن كلتا الحالتين لا تُعطي الحروف حقها في اللفظ الصحيح، لذلك عليه أن يلتزم في قراءته بين هاتين الحالتين(٦).

وينبغي على شيخ الرواية «أن يُسمع المحدِّثين، ويستمع لما يقرؤونه عليه لفظة لفظة، بحيث يصح سماعهم، وليصبر عليهم»(٧). ويجب أن يكون النظر في الحديث في إسناده ورجاله ومعانيه وأحكامه وفوائده ولغته وتواريخه(٨).

وفي درس التفسير يقرأ أحد الطلبة شيئاً من كتاب الله تعالى، ويفسره المدرِّس، فيفيد الطلبة، ويرشدهم إلى ما يحتاجون إليه، ويبحث معهم المباحث، ويفهمهم ما أشكل وخفي عليهم(٩). ويبدأ درس الفقه بأن يقرأ المعيد من الكتاب الذي حدده له المدرس، ثم تعقب القراءة مناقشة عامة يشترك فيها الطلبة والمعيدون، ويتدخل المدرس ليحل المشكلات التي لم يقو الطلبة على حلها(١٠).

---

(١) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٥٥، ٥٦.
(٢) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٤١، ٤٢، ٥٤، ٥٥.
(٣) ينظر ابن الحاج: المدخل، ج٢، ص٣٠٩، وابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٥٩.
(٤)ينظر ابن الأخوة: معالم القربة، ص١٧٠، ١٧١.
(٥)ينظر السبكي: معيد النعم، ص١٠١.
(٦)ينظر السبكي: معيد النعم ، ص٨٧.
(٧) السبكي: معيد النعم ، ص٨٨.
(٨)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص١٢٦، ١٢٧.
(٩)ينظر النباهين (علي سالم): نظام التربية الإسلامية في عصر المماليك في مصر، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨١م، ص٣٧١.
(١٠)ينظر النباهين: نظام التربية الإسلامية، ص٣٧٢. ٤٢٤.

ويشير ابن خلدون إلى تعليم العمليات الحسابية الأربع المعروفة بقوله: «صناعة الحساب: وهي صناعة عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق، فالضم يكون في الأعداد بالأفراد؛ وهو الجمع، وبالتضعيف تضاعف عدداً بآحاد عدد آخر؛ وهو الضرب، والتفريق أيضاً يكون في الأعداد إما بالأفراد مثل إزالة عدد من عدد ومعرفة الباقي؛ وهو الطرح، أو تفصيل عدد بأجزاء متساوية تكون عدتها محصلة؛ وهو القسمة، وسواء كان هذا الضم والتفريق في الصحيح من العدد أو الكسر، ومعنى الكسر نسبة عدد إلى عدد، وتلك النسبة تسمى كسراً، وكذلك يكون الضم والتفريق في الجذور، ومعناها العدد الذي يضرب في مثله فيكون المربع، فإن تلك الجذور أيضاً يدخلها الضم والتفريق، وهذا الصناعة حادثة احتيج إليها للحساب في المعاملات ... ومن أحسن التعليم الابتداء بها، لأنها معارف متضحة وبراهين منتظمة»(١).

وكان على المدرِّس مراعاة ما يلي في تدريسه الشعر؛ أولاً: ذكر الأشعار واضحة اللفظ، ثم ذكر الأشعار صحيحة المعنى، وأن يشتمل الشعر على مواضيع ذات جدوى وفائدة(٢).

وهذه التعليمات متوافقة مع موقف الشريعة الإسلامية التي تشجع الشعر الباعث على الحماسة الدينية والخير والإصلاح، وتنفر من شعر المجون والضلال والفساد(٣).

أما الدروس التي كانت تُلقى على عامة الناس، فقد كان يتصدى لها قارئ الكرسي وغيره، وأهم ما كان ينبغي أن يراعيه في درسه هو قراءة ما تفهمه العامة، فلا يُلقي عليهم مسائل لا تجد مكاناً في عقولهم، ولا تكون على قدر فهمهم(٤).

ومن الملاحظ أن العلماء قد جمعوا بين عدة علوم، فلم يتخصصوا بعلم مستقل، لذلك وجدناهم يتصدون لتدريسها(٥).

وقد تصدى العلماء للتدريس في عدة مدارس(٦) على الرغم من ورود بعض الفتاوى التي تشترط التدريس في مكان واحد، ومنها فتوى ابن عدلان المتقدم ذكره، فقد «أفتى في واقف وقف مدرسة على الفقهاء ومدرِّس ومعيد وجماعة عيّنهم، قال: ومن شروط المذكورين ألاّ يشتغلوا بمدرسة أخرى غير هذه المدرسة، ولا يكون لواحد منهم تعلق بمدرسة أخرى»، ووافقه على ذلك شيخ الحنفية في ذلك الوقت(٧).

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص٦٣٥.

(٢)ينظر السبكي: معيد النعم، ص٨٦.

(٣) فيما يتعلق بموقف الإسلام من الشعر انظر علي (محمّد عثمان): في أدب الإسلام، كليه الدعوة الإسلامية، ط٣، ١٩٩٤م، ص٨٣ - ٩٤.

(٤)ينظر السبكي: معيد النعم، ص٩٠.

(٥) وفي كتب التراجم أمثلة كثيرة؛ انظر مثلاً، علي بن عبد الله التبريزي الأردبيلي (ت ٧٤٦هـ / ١٣٤٥م) شُغل بتدريس طلبة العلم أصناف العلوم من تفسير وفقه وأصول ونحو وبيان ومنطق وجدل وحساب وجبر. ابن رافع (تقي الدين أبي المعالي): الوفيات تح: صالح عباس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢م، ج٢، ص١٧.

(٦) والأمثلة على ذلك كثيرة أيضاً؛ انظر ترجمة أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني السروجي (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م) الذي درَّس في المدرسة الصالحية والمدرسة الناصرية والمدرسة السيوفية. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٩٧.

(٧) الصفدي (صلاح الدين خليل): أعيان العصر وأعوان النصر، تح علي أبو زيد وآخرون، بيروت، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ج٤، ص٢٩٨.

رابعاً _ المساكن الدراسية:

زاد الاهتمام بالمدارس بتوفير مساكن للطلبة ملحقة بها، تساعد الطلبة على التفرغ لدراساتهم، ولاسيما القادمين من مناطق بعيدة، وبنيت هذه المساكن «لتكون معينة على تحصيل العلم والتفرغ له، والتجرد عن الشواغل في أوطان الأهل والأقارب»(١)، وهي أشبه بما نسميه اليوم بالمدن الجامعية.

وقد تمتعت المساكن الدراسية بخدمات راقية، فقد ذُكر عن المدرسة الصاحبية البهائية أنها كانت «من أجل مدارس الدنيا، وأعظم مدرسة بمصر، يتنافس الناس من طلبة العلم في النزول بها، ويتشاحنون للسكن في بيوتها حتى يصير البيت الواحد من بيوتها يسكن فيه الاثنان من طلبة العلم والثلاثة»(٢). وكذلك المدرسة الظاهرية حيث كان «للناس في سكناها رغبة عظيمة ويتنافسون فيها تنافساً يرتفعون فيه إلى الحكام»(٣).

وجُعلت المساكن الدراسية في المدرسة الناصرية للمدرسين والمعيدين والفقهاء والمتفقهين والمشتغلين بها ولطلاب المذاهب الأربعة، وللمؤدبين والإمام والقومة والبواب(٤). وغير ذلك من المساكن التي لم تقتصر على الطلبة، وتشير الأخبار إلى أن عالم الفقه والنحو علي بن عبد الله بن أبي الحسن الإردبيلي (ت ٧٤٦هـ / ١٣٤٥م) كان يسكن بسكن المدرسة الحسامية (الطرنطائية) مدرسة الأمير حسام الدين طرنطاي(٥). وكذلك سكن قاضي القاهرة أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني الحنفي السروجي (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م) في سكن المدرسة الصالحية، وذُكر عنه أنه لما أُخرج من سكنها ازداد ألمه وضعف ومات(٦). وعُرف عن الطبيب المشهور ابن النفيس ما يفيد أنه صنف تصانيفه الشهيرة في أثناء إقامته في المدرسة المنصورية(٧).

وكُلِّف المدرسون المقيمون في سكن المدارس بمهمات وواجبات، يلخصها لنا ابن جماعة بقوله: «وينبغي للمدرس الساكن بالمدرسة ألّا يكثر البروز والخروج من غير حاجة، فإن كثرة ذلك يسقط حرمته من العيون، ويواظب على الصلاة في الجماعة فيها ليقتدي به أهلها ويتعودوا ذلك»(٨).

وكان السكن المدرسي مؤلفاً من عدة طوابق سفلية وعلوية(٩)، وخُصصت الطوابق العلوية لأصحاب المقدرة على صعودها، والطوابق السفلية لغير القادرين على الصعود، ولأصحاب الفتيا ليسهل على الناس قصدهم(١٠).

---

(١) ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٢٠.

(٢) المقريزي (أحمد بن علي): الخطط المقريزية، بيروت، دار صادر، ج٢، ص٣٧١.

(٣) المقريزي: الخطط، ج٢، ص٣٧٩.

(٤)ينظر المقريزي: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، صححه ووضع حواشيه أحمد زيادة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، ط١، ١٩٥٨م، ج١، ق٣، ملحق ١٧، ص١٠٤٥.

(٥)ينظر ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣، ص١٤٤، ١٤٥.

(٦)ينظر ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٩٧.

(٧)ينظر الأسنوي (عبد الرحيم بن الحسن): طبقات الشافعية، تح: كمال الحوت، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج٢، ص٢٨٤.

(٨) ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٠٢.

(٩)ينظر المقريزي: السلوك، ج١، ق٣، ملحق ١٧، ص١٠٤٥.

(١٠) ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٢٣، ٢٢٤.

وكان السكن المدرسي يسير وفق آداب يلتزم بها النازلون بها؛ يتألف من شروط السكن وأنظمته، وقد خصص ابن جماعة لذلك باباً بعنوان: «في آداب سكنى المدارس»(١)، فمن ذلك أن يتعرف الطالب على شروط المدرسة قبل أن يقيم فيها ليؤدي حقوقها(٢)، وأن يكون ساكنو بيوت المدارس متحابين متوادين بإفشاء السلام وإظهار المودة والاحترام(٣)، ويجب على ساكني الطوابق العلوية الترفق بمشيتهم كيلا يؤذوا ساكني الطوابق السفلية، وفي حال التقاء اثنين في أعلى درج السكن يبدأ أصغرهما بالنزول، وإن اجتمعا في أسفل الدرج تأخر أصغرهما ليصعد أكبرهما قبله، ومن تلك الأنظمة أيضاً «ألا يتخذ باب المدرسة مجلساً ... وأن لا ينظر في بيت أحد في مروره من شقوق الباب ونحوه ... ولا يرفع صوته جداً في تكرار أو نداء أحد أو بحث كيلا يشوش على غيره، بل يخفضه ما أمكن، ويتحفظ من وقع القبقاب، والعنف في إغلاق الباب ... وإن كانت المدرسة مكشوفة إلى الطريق السالك من باب أو شباك تحفظ فيها عن التجرد عن الثياب»(٤)، وأما واقف سكن المدارس فعليه الالتزام بإسكان الطلاب المرتبين لسكن هذه المدرسة أو تلك، فلا يسكن غيرهم(٥).

خامساً ـ العلاقات بين المدرسين والطلبة:

اتصفت علاقات المدرسين والطلبة بالسمو والإجلال والتقدير وتبادل الاحترام، فكان الطالب يحترم معلمه، ويعرف له حقه، ويعظم حرمته، ويتحرى رضاه وإن خالف ذلك رأي نفسه، فلا يخرج عن رأيه «بل يكون معه كالمريض مع الطبيب الماهر، فيشاوره فيما يقصده، ويتحرى رضاه فيما يعتمده، ويبالغ في حرمته، ويتقرب إلى الله تعالى بخدمته»(٦).

وكان الطالب يحرص على إتيان كل الآداب الواجبة عليه تجاه معلمه؛ من آداب الاستئذان والدخول، وآداب الجلوس، وآداب المشي، وآداب السؤال، وتستمر هذه الآداب حتى بعد وفاة معلمه فيزور قبره ويدعو له ويرعى ذريته وأقاربه(٧).

وفي المقابل كان المعلم حريصاً على طلابه كل الحرص، يعتني بمصالحهم، ويعاملهم معاملته لأولاده، ويتواضع لهم، ويساعدهم بكل ما يستطيع، ويتفقد أحوال الغائبين، ويعود المرضى، ويتلطف بالطلبة المسافرين(٨).

(١) ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص١٩٣.

(٢)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٠٩.

(٣)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٢١.

(٤) ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢٣٠ـ ٢٣٣.

(٥)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٢١٠.

(٦) انظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٨٥، ٨٧، والنووي: آداب العالم و المتعلم، ص٤٥ ـ ٤٧.

(٧)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٩٠، ٩٣ ـ ٩٥، ٩٧، ١٠٤ ـ ١١٠، النووي: آداب العالم و المتعلم، ص٥١، ٤٨، ٤٩، ابن الحاج: المدخل، مج٢، ص١٣٩.

(٨)ينظر ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، ص٤٩، ٥٠، ٦١، ٦٤، النووي: آداب العالم و المتعلم، ص٣٥.

ومثال ذلك ما ذكر ابن حجر عن الشيخ عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت ٧٧٢هـ / ١٣٧٠م) فقد قال عنه: «كان فقيهاً ماهراً ومعلماً ناصحاً ومفيداً صالحاً، مع البر والدين والتودد والتواضع، وكان يقرب الضعيف المستهان، ويحرص على إيصال الفائدة للبليد، وكان ربما ذكر عنده المبتدئ الفائدة المطروقة، فيصغي إليه كأنه لم يسمعها جبراً لخاطره»(١).

وكان الشيخ هبة الله بن علي بن السديد الأسنائي (ت ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م) المدرّس بمدرسة أسنا، يصنع الطعام للطلبة في كثير من الأوقات، وينشد من غاب عن ذلك:

ارضَ لمن غاب عنك غيبتَهُ   فذاك ذنب عقابه فيه(٢)

وكان الشيخ علي بن وهب بن مطيع بن دقيق العيد القشيري (ت ٦٦٧هـ / ١٢٦٨م) يسعى بالوظائف لطلابه على قدر استحقاقهم(٣). وكان من عادة الشيخ يحيى بن عبد الرحيم القوصي (ت ٧١٨هـ / ١٣١٨م) أن يقيم احتفالاً عند افتتاح العام الدراسي وعند انتهائه، ويصنع في أثناء ذلك وليمة يُقدم فيها الحلوى لطلبته(٤).

سادساً _ الإجازات العلمية:

لم يشع في عصر المماليك ما نعرف من امتحان انتهاء الدراسة، فلم يكن يطلب من الطلبة شيء من ذلك، وبدلاً من الامتحان كان الأساتذة يمنحون طلبتهم الإجازات العلمية، التي تشبه الشهادة في عصرنا، وتنبئ عن انتهاء الطالب من مادة معينة، وتمكنه في التخصص فيها، وبهذا يمكن تعريف الإجازة العلمية بأنها: شهادات شخصية يمنحها أحد أعلام العلماء لأحد طلابه، ويشهد فيها أن طالبه قد قرأ عليه كتاب كذا قراءة فهم وتدبر ومعرفة، أو أنه برع في الفقه مثلاً، وأصبح أهلاً للإفتاء، وأنه أجازه بذلك وصرَّح له بالمزاولة، أو أنه برع في الأدب وأصبح قادراً على رواية كتاب أو ديوان، أو أنه سمع جملة من أحاديث الرسول ﷺ، ورواها عنه بسندها، وحفظها بهذا السند، وأن العالم أجاز له روايتها عنه(٥).

وتعد الإجازات مصدراً مهماً لرواية الحديث خاصة والعلوم عامة، وهي وثائق مهمة لدراسة التراجم والتعريف بحال أصحابها وتاريخهم العلمي، والتعريف بشيوخهم ومروياتهم، وهي طريقة اختص بها علماء المسلمين وتميزوا بها من دون سواهم، فكان من مفاخرهم تعريفهم بما تلقوه من كتب، وذكرهم الشيوخ الذين تلقوا عنهم(٦).

---

(١) ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٢، ص٤٦٤.
(٢)ينظر الأدفوي (جعفر بن ثعلب): الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، تح سعد حسن، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ص٦٩٩، ٧٠١، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٥، ص١٧٦.
(٣)ينظر الأدفوي: الطالع السعيد، ص٤٣٠.
(٤)ينظر الأدفوي: الطالع السعيد، ص٧٠٩.
(٥)ينظر رزق سليم (محمود): عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، مكتبة الآداب، مج٣، ج٢، ق١، ص٢٩.
(٦)ينظر مقدمة كتاب ابن طولون (محمَّد بن علي): نوادر الإجازات والسماعات، تح: مطيع الحافظ، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ص٧.

والإجازة كذلك وسيلة لضمان صحة المؤلفات العلمية وسلامة نسبتها إلى مؤلفيها، فقد حرص التعليم الإسلامي على تقريرها وإثبات ضرورتها للمتعلم والعالم معاً، ولما كان معناها العام الإذن، فقد كان الاتصال بالأساتذة والشيوخ لأخذ الإجازات أمراً ضرورياً، وكانت الرحلة وسيلة للقاء الشيوخ واستجازتهم، فقد كره المسلمون أن يأخذ المرء العلم بلا إجازة ولا جلوس إلى شيخه، فيتلقاه عن الصحف والكتب مباشرة، فلم يثقوا فيمن أخذ علمه من هذا السبيل، وبذلك أصبحت الإجازة ضرورة علمية لازمة في الأوساط العلمية الإسلامية، يحرص عليها العالم لضمان انتشار علمه سليماً صحيحاً خالياً من التحريف والأغلاط قدر الإمكان، ويحرص عليها المتعلم لينال علماً مضبوطاً لا شك في نسبته إلى صاحبه، وليثبت انتماءه إلى إمام ويثق الناس في تحصيله وعلمه(١).

وتزخر مصادر العصر المملوكي بذكر العلماء الذين يخبرون عمن تلقوا علومهم وممن أجيز لهم، ومن الممكن التمييز بين الأنواع التالية من الإجازات:

١ ـ الإجازة بالإفتاء والتدريس:

جرت العادة أنه إذا تأهل بعض أهل العلم للإفتاء والتدريس أن يأذن لهم شيخهم بالتصدي لهذين الأمرين والعمل بهما ويكتب لهم بذلك(٢).

ومن الأمثلة على هذا النوع من الإجازات إجازة منحها الشيخ علي بن وهب بن مطيع بن دقيق العيد القشيري (ت ٦٦٧هـ / ١٢٦٨م) لتلميذه شمس الدين عمر بن عبد العزيز بن الحسين بن المفضل الأسواني (ت ٦٩٢هـ / ١٢٩٢م) القاضي والمفتي المقيم في القاهرة، وقد أجاز له ابن دقيق العيد فيها بالإفتاء والتدريس، وقال عن ذلك: «إني ذاكرت فلاناً ـ زيّنه الله بالتقوى، وحرسه في السر والنجوى ـ في فنون من العلوم الشرعية والعقلية والنقلية ... وقام بعلم العربية والتفسير ... وقد أجبته إلى ما التمس، وإن كان غنياً بما حصَّل واقتبس، فليُدرِّس مذهب الإمام الشافعي ﷺ لطالبيه، وليُجب المستفتين بقلمه وفيه»(٣).

ومن ذلك إجازة العلامة سراج الدين أبي حفص عمر بن أبي الحسن الشهير بابن الملقن (ت ٨٠٤هـ / ١٤٠١م) للقلقشندي بالإفتاء والتدريس في شهور عام ٧٧٨هـ / ١٣٧٦م(٤)، قال سراج الدين: «ما نُسب إليَّ في هذه الإجازة المباركة من الإذن ... بتدريس مذهب الإمام ... الشافعي ... والإفتاء به لفظاً وخطاً صحيح، فإنه ممن فاق أقران عصره بذكائه، وبرع عليهم بالاستحضار وتحرير المنقول ووفائه»(٥).

(١)ينظر غنيمة (محمد عبد الرحيم): تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، تطوان، دار الطباعة المغربية، ١٩٥٣م، ص٢٢١، ٢٢٢.

(٢)ينظر القلقشندي (أحمد بن علي): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تح محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج١٤، ص٣٦٤.

(٣) الأدفوي: الطالع السعيد، ص٤٣٣، وانظر ترجمة عمر الأسواني فيه ص٤٤٠ـ ٤٤٤.

(٤)ينظر القلقشندي: صبح الأعشى، ج١٤، ص٣٦٤، ٣٦٥.

(٥)ينظر القلقشندي: صبح الأعشى، ج١٤، ص٣٦٨.

ومن الإجازات ما اقتصرت على موضوع واحد من هذين العلمين؛ إما الإفتاء أو التدريس، ومثال الإجازة بالتدريس تلك التي منحها علي بن وهب القشيري المتقدم ذكره لعماد الدين مُحَمَّد بن علي بن الحسين بن مُحَمَّد بن عبد الظاهر القوصي (مُنح الإجازة عام ٦٥٠هـ / ١٢٥٢م) الفقيه الشافعي والمقرئ والنحوي، وقال عنه: «بدأ بالقرآن العظيم فأحكم القراءات السبع، ثم ثنّى بالاشتغال بمذهب الإمام الشافعي ... ثم اشتغل عليَّ بعلم التفسير تفسير القرآن العظيم، واحتوى منه على حظ جسيم ... وصحبني مدة مديدة وسنين عديدة تزيد على العشرة»، قال الأدفوي: «ثم كتب إذنه له بالتدريس وختمه بخطه»، وعلى ذلك شهادتان لعالمين فقيهين(١).

ومثال الإجازة بالإفتاء تلك الإجازة التي منحها علي بن وهب للفقيه الشافعي مُحَمَّد بن صادق بن مُحَمَّد الأرمنتي (ت ٦٩٠هـ / ١٢٩١م)(٢).

٢. الإجازة بعرض الكتب:

إذا حفظ بعض الطلبة كتاباً في الفقه أو أصول الفقه أو النحو أو أي علم من العلوم والفنون، فإنه يعرضه على أحد مشايخ العصر، فيقطع الشيخ المعروض عليه ذلك الكتاب، ويفتح منه أبواباً ومواضع من دون تعيين، ويستقرأ الطالب منها، فإن مضى فيها من غير توقف ولا تلعثم استدل بحفظه لتلك المواضع على حفظه لجميع الكتاب، فيكتب له بذلك(٣).

ومثال ذلك ما ذكره العلامة عز الدين بن جماعة (ت ٨١٩هـ / ١٤١٦م) يقول: «عرض علي المذكور باطنها عرضاً حسناً، محرراً مهذباً مجاداً متقناً، عرض ما أتقن حفظه، وزين بحسن الأداء لفظه ... وقد أذنت له أن يروي عني الكتاب المذكور، وجميع ما يجوز لي وعني روايته من مصنفاتي وغيرها»(٤).

٣. الإجازة بالمرويات على الاستدعاءات:

وتكون هذه الإجازة بأن يقدم أحد الشيوخ استدعاء لمن هو أعلم منه يطلب فيه الإجازة لنفسه، وهذا موضح من خلال الاستدعاء الذي كتبه صلاح الدين الصفدي لأحد القضاة يطلب فيه الإجازة لنفسه(٥). ومن أمثلة ذلك ما كتبه الشيخ العلامة شمس الدين مُحَمَّد بن الصائغ (ت ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م) على استدعاء لبعض من سأله الإجازة «أجزت لك أن تروي هذه وغيرها عني، ولك الفضل في قبول ذلك مني»(٦).

---

(١) الأدفوي: الطالع السعيد، ص٥٥٦، ٥٥٧.

(٢)ينظر الأدفوي: الطالع السعيد، ص٥٢٤، ٥٢٥.

(٣)ينظر القلقشندي: صبح الأعشى، ج١٤، ص٣٦٩.

(٤) القلقشندي: صبح الأعشى، ج١٤، ص٣٧٣.

(٥)ينظر القلقشندي: صبح الأعشى، ج١٤، ص٣٧٤.

(٦)القلقشندي: صبح الأعشى، ج١٤، ص٣٧٦، ٣٧٧.

وأوضح مثال على هذا النوع من الإجازات الإجازة المعتبرة التي منحها العالم الشهير أبو حيان الغرناطي لصلاح الدين خليل الصفدي، يقول الصفدي: «وكتبت له أستدعي إجازته بما صورته: المسؤول من إحسان سيدنا الشيخ الإمام العالم ... أثير الدين أبي حيان مُحَمَّد ... إجازة كاتب هذه الأحرف ما رواه ـ فسَّح الله في مدته ـ من المسانيد والمصنفات والسنن والمجاميع الحديثية والتصانيف الأدبية، نظماً ونثراً إلى غير ذلك من أصناف العلوم على اختلاف أوضاعها وتباين أجناسها وأنواعها، مما تلقاه ببلاد الأندلس وإفريقيا والإسكندرية والديار المصرية والبلاد الحجازية وغيرها من البلدان، بقراءة أو سماع أو مناولة أو إجازة خاصة أو عامة كيف ما تأدى ذلك إليه، وإجازة ماله ـ أدام الله إفادته ـ من التصانيف في تفسير القرآن العظيم والعلوم الحديثية والأدبية وغيرها، وماله من نظم ونثر إجازة خاصة، وأن يثبت بخطه تصانيفه إلى حين هذا التاريخ، وأن يجيزه إجازة عامة لما يتحدد من بعد ذلك على رأي من يراه ويجوزه منعماً متفضلاً إن شاء الله، فكتب الجواب ما صورته: أعزك الله ظننت بالإنسان جميلاً فغاليت ... وقد أجزت لك ـ أيدك الله ـ جميع ما رويته عن أشياخي بجزيرة الأندلس وبلاد إفريقية وديار مصر والحجاز وغير ذلك بقراءة أو سماع أو مناولة، وإجازة بمشافهة وكتابة وغير ذلك، وجميع ما أجيز لي أن أرويه بالشام والعراق وغير ذلك، وجميع ما صنفته واختصرته وجمعته وأنشأته نثراً ونظماً، وجميع ما سألت في هذا الاستدعاء»(١).

وهناك أيضاً الرحالة ابن رشيد السبتي الذي حصَّل الإجازات في كل مكان نزل فيه، ولاسيما الديار المصرية، وكتب عن ذلك بما سمّاه الاستدعاء الكبير، وفي ذلك يقول: «أذن العبد الفقير إلى رحمة ربه ... بجميع ما ذُكر في هذا الاستدعاء، وأن يروي عنه جميع ما يجوز له روايته بشرطه وتلفظه بذلك، وكتب هذا بخطه في عاشر شهر رمضان المعظم من عام (٦٨٤هـ /١٢٨٥م) وهو حامد الله عز وجل ومصلٍّ على نبيه مُحَمَّد وعلى آله وسلم تسليماً»(٢).

_ الخاتمة:

إن اتباع أجدادنا لهذه الأسس أدى إلى صناعتهم لحضارة برَّاقة أشرقت على العالم كله، وخرج من بين ظهرانيهم علماء لا تزال أسماؤهم تطرق آذاننا إلى اليوم.

كل ذلك يدعونا إلى إعادة دراسة تراثنا التربوي بالتفصيل، واستخلاص المبادئ والأصول والطرائق منه، وتوظيفها بما يناسب واقعنا التربوي والتعليمي.

لقد دلَّ هذا البحث على أن العملية التربوية في مصر وبلاد الشام في عصر المماليك قد سارت وفق أصول وطرائق التدريس السليمة.

---

(١)الصفدي: الوافي بالوفيات، إعتناء هلموت ريتر، دار فرانز شتاينر، ط٢، ١٩٦٢م، ج٥، ص٢٧٦، ٢٧٧.

(٢)ابن رشيد (مُحَمَّد بن عمر): ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين ومكة وطيبة، تح: مُحَمَّد الحبيب بن خوجة، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨١م، ج٣، الملحق، ص٤٨٦.

وكان من وراء ذلك مؤلفات تربوية تخصصية تحدثت بالتفصيل عن المؤهلات التربوية والعملية التي يجب أن يتصف بها المدرِّس.

كذلك نصَّت تلك المؤلفات على تفاصيل أصول التدريس وطرائقه، ولم تترك شيئاً صغيراً كان أم كبيراً إلا تناولته، ومن ذلك الحديث عن المساكن الدراسية وآداب السكنى فيها.

وعرف ذلك العصر الإجازات (الشهادات) العلمية التي كانت تُمنح في نهاية الدراسة لمن يستحق وحسب التخصص الذي درسه.

لذلك خرَّجت مدارس ذلك العصر كبار العلماء وفي كل التخصصات، ومن الأمثلة عنهم: ابن حجر العسقلاني والسخاوي والذهبي والسيوطي والصفدي وابن مالك وابن هشام وابن عقيل وابن النفيس وابن خلدون، وعشرات من أمثال هؤلاء.

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف / ٢٠١٨

فلسفة الفكر السياسي عند ابن خلدون في ضوء الثقافة المعاصرة

د. شاهر إسماعيل الشاهر*

الملخص:

يمثل ابن خلدون نقطة تحول في كتابة التاريخ الإنساني، وفي تأسيسه لعلم الاجتماع، ومن الظلم أن نقارنه بمفكري أوربا في عصر النهضة كدانتي مثلاً، فإن كان دانتي قد هزَّ الفكر الإنساني في أوربا، فإنَّ ابن خلدون قد هزَّ الفكر الإنساني العالمي، لأنَّ ابن خلدون وضع خطة جديدة وآراء جديدة، بل وضع قوانين جديدة يمكن تطبيقها، وتنسحب على المجتمعات البشرية كافة، انطلاقاً من أنَّ الإنسان لا يعيش إلاَّ في مجتمع، وإذا عاش في مجتمع، فلابد أن يعيش مع شعب، وإذا عاش مع شعب لابد أن يعيش على أرض، ولكي تظل العلاقة قائمة بين هؤلاء الناس أو القبائل أو الشعب، أو هذه المجموعة البشرية لابد من أن ينظمها حاكم، وأنواع الحاكمين تدرجت من حاكم بسيط "شيخ قبيلة " إلى حاكم مطلق، استطاع أن يستخدم كل الوسائل التي هيأها له هذا التجمع البشري، أو هذا العمران، واستطاع أن يستغل هذا ويصبح هو الحاكم المطلق، وإذا أصبح حاكماً مطلقاً استطاع أن يؤسس دولة، فإذا أسَّس الدولة التي طبَّق عليها ابن خلدون نظريته، مرَّت الدولة بمراحل مختلفة، هذه المراحل وجدت صحة في التطبيق عندما ننظر إلى أية دولة الآن نجد أنَّها تمر بالمراحل نفسها التي وضعها ابن خلدون في مقدمته.

مقدمة:

بداية لابد من الإشارة إلى أن العرب حين كتبوا عن ابن خلدون،** كتبوا مقلدين غير مبدعين، ويرى أرنولد توينبي أن ابن خلدون هو أنضج عقلية عرفها الجنس البشري(١).

---

* أستاذ العلاقات الدولية بجامعة الفرات – عضو اتحاد الكتاب العرب.

** ابن خلدون هو عبد الرحمن بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، وهو مؤرّخ تونسي المولد، أندلسي حضرمي الأصل، وقد اشتهر بكثرة ترحاله؛ حيث إنه عاش بعد تخرجه من جامعة الزيتونة في مختلف مدن شمال أفريقيا مثل بسكرة، وبجاية، وغرناطة، وتلمسان؛ كما أنه انتقل إلى مصر وتولى فيها قضاء المالكية، وقد بقي فيها إلى حين وفاته في عام ١٤٠٦ م تاركاً وراءه تراثاً وثقافةً ما زال تأثيرها قائماً إلى يومنا هذا، حيث يعدّ ابن خلدون هو المؤسّس لعلم الاجتماع الحديث، كما أنّه من أشهر علماء الاقتصاد والتاريخ.

(١) أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، بيروت: دار النهضة العربية، ط ٤، ١٩٩٤، ص ١٣٤.

طرح ابن خلدون نظريته التي تقوم على "التلازم بين السياسة والاقتصاد والعمران"، والتي زادت أهميتها بعد انهيار النظام الاقتصادي العالمي، حيث بشر ابن خلدون فيها بالنهاية التي يأوي إليها كل نظام يشيع الظلم والترف والفساد في الأرض، حينما كرر مراراً: (الظلم مؤذن بخراب العمران، الترف مؤذن بخراب العمران، الفساد مؤذن بخراب العمران)[١].

وتعد مقدمة ابن خلدون أثراً علمياً عمرانياً بالدرجة الأولى، كما يمكن اعتبار مسألة الدولة والحكم من ضمن المسائل التي طرحها في اطار المجال السياسي، تلك التي تتحدث عن مقومات الوجود الاجتماعي وطبيعته. كما تتناول مسألة السلطة وأشكال وجودها وتطورها داخل المجتمعات العربية.

أولاً: تعريف الدولة عند ابن خلدون

قدم ابن خلدون نظرية في الدولة، تحدث فيها عن طبيعة الدولة ومؤسساتها وأهميتها وناقش الأسس التي ترتكز عليها، وبحث في أسباب نشوئها وتطورها، وبين القوانين التي تحكم تطورها ومسيرتها، وأبرز العوامل التي تؤدي إلى اضمحلالها وزوالها.

يُعرِّف ابن خلدون الدولة بأنَّها "كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية، وهي أيضاً وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلاَّ بها".

ثانياً: نظرية الدولة في فكر ابن خلدون

الدولة ظاهرة سياسية قديمة، تناول موضوعها مفكّرون عدة، فدرسوا أسباب نشأة الدولة وظهورها ومفهومها وأشكالها وعديداً من الجوانب الهامة في الدولة، وأبرز من اهتم بدراسة الدولة في القِدم أرسطو في كتابه (السياسة)، وفلاسفة مدرسة العقد الاجتماعي، واهتم أيضاً بدراسة موضوع السياسة العلامة أبو زيد عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن خلدون، وهو مؤرخ وفيلسوف اجتماعي، أشهر مؤلفاته كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن صاحبهم من ذوي السلطان الأكبر) المكون من سبع مجلدات، كما يُعد مؤسس علم العمران، فكان ابن خلدون يكتب في السياسة بصفته مؤرخاً وسياسياً معاً، أي أنه كان مؤرخاً في غمار السياسة، واختبرها بنفسه متقلباً ما بين تونس والجزائر والمغرب والأندلس[٢].

---

(١) حسن إسماعيل، **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٧٢.

(٢) جمال شعبان وآخرون، **فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

ورأى ابن خلدون أن هناك ثلاثة قوانين تتحكم في نشوء الدول، وهذه القوانين هي[١]:

١- قانون السببية:

مفاده أنَّ الوقائع الاجتماعية والأحداث التاريخية خاضعة للحتمية، وليست بفعل المصادفة لارتباط الأسباب بالمسببات، والسبب عند ابن خلدون النظر في الأسباب، كما استخدمها القرآن الكريم للوصول إلى الحكم دون البحث في ماهية الشيء أو وجوده، كما يفعل الفلاسفة الذين يبحثون في ماهية الله، وهذا منهي عنه في الإسلام.

ويحرص ابن خلدون دائماً على تأكيد أن تأسيس الدولة يكون دائماً سابقاً لتأسيس المدينة، فتكوين الدولة يؤدي حتماً إلى العمران البشري ولهذا فإن نمط الإنتاج وتطوره هو الذي يحدد شكل ومحتوى القوى السياسية وسلطة الحكم. وبالتالي فإن اهتمام ابن خلدون بالدولة يعود إلى أنها تمثل أحد مظاهر العمران البشري. فالدولة ضرورة اجتماعيه وليست ضرورة دينية، بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع، بغض النظر عن دينه، بدون دولة.

ولم يَذكر ابن خلدون تعريفاً صريحاً للدولة، فكان يستخدم اللفظ لأكثر من معنى فمثلاً تعبيره عن الملك بلفظ الدولة، واستعمل لفظ الملك بمعاني عدة، منها: الدولة، السلطة، الحاكم، الحكم وغيرها من معاني، مما يؤدي إلى تشتت في ذهن من يقرأ لابن خلدون، إلا أن هناك اجتهادات من الباحثين لتعريف الدولة تعريفاً مباشراً من وجهة نظر ابن خلدون، فعرف أحد الباحثين الدولة عند ابن خلدون أنها: " الامتداد المكاني والزماني، لحكم عصبية ما"[٢].

٢- قانون التشابه:

هو التشابه بين الماضي والحاضر، وأنَّ المجتمعات البشرية تتشابه من بعض الوجوه، ويرجع هذا التشابه إلى[٣]:

١- الوحدة العقلية للجنس البشري.

٢- ميل الإنسان إلى التقليد، ويتجلى هذا التقليد في:

أ- تقليد الناس لأصحاب السلطة.

ب- تقليد أصحاب السلطة لأصحاب السلطة السابقة.

---

(١) نجاة سليم محاسيس، **مفاتيح علم التاريخ**، الأردن: دار زهران للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠، ص٥٨.

(٢) علي سعد الله، **نظرية الدولة في الفكر الخلدوني**، عمان: دار مجدلاوي، ٢٠٠٣، ص ٣٣.

(٣) محمد الأحمد، "**نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ: ابن خلدون نموذجاً**"، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة عشرة، العدد ٥١، ٢٠٠٧، ص ٢١.

ج- أنَّ المغلوبين أصحاب الدولة التي زالت وانتهت يقلِّدون أصحاب الدولة الجديدة (المغلوب يقتدي بالغالب).

والتقليد عند ابن خلدون قانون عام يدفع بحركة التطور إلى الأمام ،لأنَّ التقليد يكون للأفضل.

٣- قانون التباين:

يرى ابن خلدون أنَّ المجتمعات ليست متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، ومن الأخطاء التي يقع فيها بعض المؤرخين عدم إدراكهم لهذه الفروق[١].

ثالثاً: ضرورة الدولة عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أنَّ حاجة الإنسان للغذاء والكساء والمأوى والدفاع عن النفس هي التي تدفعه إلى الانتظام في مجتمع إنساني، فالإنسان لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بمفرده، لأنَّ ذلك يتطلب أعمالاً كثيرة لا يستطيع أن يقوم بها بمفرده ،فلابد من تعاونه مع رفاقه.

والإنسان معرض للخطر ليس من جانب الحيوانات المفترسة فحسب، بل من جانب أخيه الإنسان، لذا لا بدّ من وجود سلطة تحول دون اعتداء الناس بعضهم على البعض الآخر، وهذا ما أسماه ابن خلدون بـ "الوازع"، أو "وازع حاكم".

والوازع: سلطة مفروضة على الشخص من دون استخدام السلطة القاهرة، فهو رمز ومرجع أخلاقي. وذلك بتمثيل شخص يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة فيسعى إلى تشذيب النوازع الإنسانية السلبية فيحذف منها ما يتناقض مع شرط الاجتماع ومبادئ التعاون والتكافل مستنداً في ذلك إلى ثنائية الحق والواجب التي تحكمت وما زالت في الفكر السياسي على مر العصور، وإلى المصلحة العامة التي تقف حائلاً دون النزوات الشخصية[٢].

لقد تناول ابن خلدون مفهوم الدولة بطريقة شاملة مستمدة من واقعه، من الواقع التاريخي وليس من الافكار أو المبادئ النظرية المجردة مثلما هو متبع، وإنما قام بدراسة نماذج الدولة العربية في المشرق والمغرب محاولاً دمجهما كنموذج واحد مراعياً مسألة التفاوت النسبي بينهما. ويرى ابن خلدون أن الدولة لا توجد دون حكم سياسي، ولا يوجد حكم سياسي دون دولة، بالتالي يرى أن الدولة والسياسة وجهان لعملة واحدة، وأن منشأ الدولة هو المجتمع. كما يربط بين الدولة والمجتمع، وهذا الربط يفسره الفكر السياسي المعاصر من خلال تعريف الدولة بأنها مجتمع منظم قانوناً.

---

(١) مصطفى جودة، "**فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**"، الأهرام المسائي، ٦ أيار ٢٠١٧.

(٢) محمّد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، ط٢، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٢٤.

رابعاً: أهمية الاجتماع الإنساني لتأسيس الدولة:

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري، وأن الفلاسفة قد عبروا عن هذا بقولهم (الإنسان مدني بالطبع)، غير أنه يتميز عن هؤلاء الفلاسفة في تقديره أن هذا الاجتماع لا يتحقق إلا بالإكراه الذي تقوم به الدولة بهدف تحقيق المصلحة العامة(١).

تميّز منهج ابن خلدون وأسلوبه في الدراسات الاجتماعيّة بثلاث ميّزات، وهي:

١- الشّموليّة: هي نظرة ابن خلدون الشموليّة إلى الظواهر الاجتماعيّة؛ عن طريق إشارته إلى أهميّة الاجتماع، وتوضيح خصائصه، وشمول جوانبه كافّةً؛ سواء البيئيّة، أو الجغرافيّة، أو التاريخيّة.

٢- الموضوعيّة: تظهر في تعريفات ابن خلدون للأحوال البشريّة والعمران البشريّ، ووضّحها باستخدام أمثلة عدّة من الواقع، كما اعتمد في الواقعيّة على المبادئ النفسيّة، وتكلّم عن الفكر الإنسانيّ، وأنّ الحوادث الواقعيّة تحدث بناءً على الفكر، وأشار أيضاً إلى العقل التجريبيّ، وطريقة حدوثه.

٣- النظرة التكامُليّة: هي ربط ابن خلدون بين الواقعة الفرديّة والوقائع الاجتماعيّة، وأشار إلى ذلك في كتاب المقدّمة، ويُعدّ دليلاً على أنّه نظر إلى المجتمع بصفته مترابطاً بكافّة أجزائه، كما أكّد أهمية الصّيرورة والتأثير المتبادل في المجتمع، وأشار إلى ذلك أثناء تقييمه للمنطق؛ حيث يرى أنّه منهج بحثيّ وعلم من العلوم.

خامساً: العصبية ودورها في بناء وتأسيس الدولة

يرى ابن خلدون أن الدولة تقوم على أربع دعائم وهي: العصبية، الفضيلة، الدين، وضعف دولة سابقة لتقوم الدّولة الجديدة على أنقاضها، والعصبية عند ابن خلدون هي أساس القوة، ثم هي أساس التّغلب الذي هو أساس الرّئاسة(٢).

ويذهب ابن خلدون إلى تطوير نظريته السياسية ويؤكد من خلال الديناميكية الاجتماعية ظاهرة العصبية ودورها في بناء وتأسيس الدولة حيث تقوم بوظيفة التأليف بين الاندماج الاجتماعي من جهة، وعلاقات الولاء والتبعية التي تؤدي إلى بسط نفوذ القائد من جهة أخرى. وبطبيعة الأحوال تتحول العصبية إلى قوة سياسية ثائرة على السلطة عندما يتضح ظلم الحاكم عندما تجيء العصبية التي تكون حسب ابن خلدون هي المفضية إلى الهرج والقتل سعياً إلى الملك عندما تكون

---

(١) مُحَمَّد فاروق النبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة**، ط١، بيروت، ١٩٩٨، ص١٧٠.

(٢) عبد الغني مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة: مُحَمَّد بن الشريف، الجزائر، ١٩٨٦، ص١٤٥.

دعوتها الوصول إلى هدفها ألا وهو الملك. فتكون العصبية حاملة لمشروع سياسي قائم لبناء دولة فتشكل نمطاً من علاقات الانتاج التي تسبق ظهور الدولة ومن تطور العلاقات في مرحلة الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة ثم إلى طور التغلب والرئاسة. ذلك **لأن الرئاسة – حسب رأيه– لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية**(١).

لقد حرص ابن خلدون على بناء رؤيته السياسية في الدولة من خلال اعتماده على عامل العصبية التي ظلت بالنسبة إليه جوهر مدار حركة الدولة في واقعها، سواء في قوتها وتماسكها أو في تفككها وانهيارها. والعصبية لابد لها من رئاسة وهذا ما يحتاج إلى شرطين أساسيين هما: القوة المادية والقوة الأخلاقية للقبيلة. ولكن الشرط الثاني لا يلبث أن يضعف ويتلاشى ويتم الاقتصار على الشرط الأول عندما يتحقق حصول الملك على اللقب الذي هو الغاية القصوى للعصبية(٢).

إن الاجتماع والتمدن داخل الدولة يضمن التعايش وتحقيق الذات الإنسانية، إلا أنها تتضمن أيضاً مخاطر وسلبيات قد تعوق عملية التمدن مثل: حب التملك، الأنانية وحب الذات. وهي خصائص طبيعية موجودة في البشر فلابد من وازع يدفع عدوانهم عن بعضهم البعض وذلك لصد النزاعات وضمان التعايش السلمي والآمن بين أفراد المدينة.

أما من ناحية الامتداد الزماني فيقرر ابن خلدون أن الدولة تتطور في الزمان حيث أعطى لها عمراً تبدأ وتنتهي فيه. يدرس ابن خلدون تطور الدولة بناء على المعاني التي يعطيها لها معتبراً امتداد حكم العصبية في الزمان، ويدرس هذا التطور من خلال كون الدولة(٣):

١- شخص يملك.

٢ – عصبية تحكم .

٣- عصبية غالبة وأخرى مغلوبة. وهذا يعني أن الدولة تتطور في آن واحد على ثلاثة مستويات.

سادساً: دور الأخلاق في بناء الدولة

يقرر ابن خلدون في مقدمته أن من أبرز أسباب سقوط الأمم والحضارات انهيار أخلاقها، وأن أهم أسباب بقاء الدول تمسكها بالأخلاق الفاضلة، فأمم الظلم والبغي والاستبداد ونقض العهود والسرقة والنهب والتعدي على الأموال والأعراض، أقرب ما تكون إلى التفكك والانهيار.

---

(١) زينب الخضيري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢١٨.

(٢) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، ط٢، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦٨.

(٣) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، المرجع السابق، ص ٢١٧.

ويهدف ابن خلدون إلى إضفاء البعد الأخلاقي على السياسة لبناء مجتمع فاضل يصلح أن يكون مجتمعاً تطبعه معالم التحضر التي لابد أن تتواجد في الدولة، فالأخلاق عندما تكون سائدة بين الأفراد تخلق ما يسمى الرابط الأخلاقي تجعلهم يهدفون إلى الخير العام المشترك الذي قد يقضي على التمييز العنصري.

وبالتالي لابد أن يلازم الدولة باعتباره أحد أهم المقومات في نهوضها، ولو اعتبرنا مجتمعاً يقطن في دولة ما ليست لديه أخلاق حميدة، فبالطبع يكثر الفساد والتحاسد بين الأفراد وتصبح الدولة مستبدة لفرض قوتها على الشعب، لهذا فابن خلدون أعطى اهتماماً لقيام دولة صالحة تستطيع أن تتقدم وتتطور عبر الزمن.

ويرى ابن خلدون: "أنه من عوامل تقوية السلطة الاوصاف التي تميز الانسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان مضطر إلى الاجتماع الذي دعاه إلى إنشاء الحكم عن طريق التفكير العقلي الذي يدرك به الخير ويكبح به جماح شهواته ونزاوته، ويرى ابن خلدون أن الإنسان أقرب إلى الخير من الشر بسبب قوة عقله وإنسانيته، وهذه نظرة تفاؤل للوجود الإنساني، وأن الحكام الذين يتصفون بالأخلاق الحميدة كالعدل والمساواة والتسامح والرحمة والمروءة والإحسان والاحترام وبث روح المحبة والأخوة والابتعاد عن الحقد والحسد والاحتقار والاستعلاء والاستغلال وما إلى ذلك، فإنهم يضمنون لأنفسهم ولشعوبهم حياة القوة والعزة والكرامة وبذلك يدعمون نفوذهم وسلطتهم"[(١)].

ويمثل العدل أهم قيمة أخلاقية تنهض بها الأمم، فحينما قررت أوروبا وأمريكا الخروج من عصور الظلام، تلك العصور التي كان الإنسان فيها سلعة مبتذلة، جعلت المعالم الرئيسة لمرحلة ما بعد الظلام من خلال معانٍ أخلاقية ترجمت على شكل قوانين، تتمثل تلك المعاني في حرية الإنسان، رفض العنصرية والتمييز على أساس العرق أو اللون أو الدين، المساواة في الحقوق وأمام القانون، العدالة الاجتماعية، الحق في المحاسبة، وهكذا.

سابعاً: أطوار نشأة الدولة

يحدد ابن خلدون أطوار نشأة الدولة التي تنقسم إلى ثلاث مراحل:

الطور الأول: فترة قيام الدول وإرسائها: وتكون خلاله العلاقات داخل العصبية الحاكمة قائمة على مبدأ المساهمة والمشاركة.

أما الطور الثاني فهو طور الازدهار والعظمة ويتميز بالانتقال إلى رقة الحضارة بدل الأخلاق البدوية فيكون الاستمتاع بأحوال الدنيا، مما يترتب عنه سعي أفراد العصبية للتنافس على طلب

(١) إدريس خضير، **التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية**، الجزائر، ط٢، ١٩٨٣، ص ١٧٤.

الملذات وأشكال الترف، وتظهر المصالح الفردية محل المصلحة العامة. فتتوقف الغزوات وعمليات التوسع.

أما الطور الثالث فهو طور الاضمحلال وذلك عندما ينقلب الملك باستعاضة أبناء عشيرته الذين يصبحون من بعض أعدائه فيحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستقوي بهم على أقاربه. وفي هذا الطور ينقص مردود العمل ويتراجع دخل الدولة فتصبح في طور الهرم والاضمحلال(١). وفي نفس الوقت تظهر عصبية أخرى تسعى لتأسيس دولة جديدة تمر بنفس المراحل وتلقى نفس المصير. وهكذا دواليك.

تلك هي أطوار الدولة عند ابن خلدون، ويعتبرها أطواراً حتمية لابد أن تمر بها الدولة إذ يؤكد أن عمر الدولة في الغالب لا يعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد اعتبره /٤٠/ عاماً.

ويقرر ابن خلدون في مكان آخر أن أطوار الدّولة خمسة(٢):

الطّور الأول: هو طور الاستيلاء على الملك، وتكون العصبية فيه فى أوجها.

الطور الثاني: هو طور الانفراد بالسلطة والاستبداد، وهنا يتحول الملك إلى التنكّر لأهل عصبيته، ويلجأ إلى تكوين عصبية بديلة.

الطور الثالث: هو طور الفراغ والدّعة، وينصرف فيها الملك إلى تحصيل ثمرات الملك.

الطور الرابع: هو طور المسالمة والقناعة، وفيه يقنع صاحب الدولة بما ورثه عن آبائه، يكتفي باقتفاء آثارهم وسيرتهم.

الطور الخامس: هو طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة فيه مبذّراً مسرفاً متلفاً لما جمع أولوه، فتصاب الدّولة بالهرم ويستولي عليها المرض المزمن، فتبدأ بالانحلال ثم الفناء والانقراض.

ثامناً: خطر الترف على الدولة:

المقصود بالترف المذموم هو مجاوزة حد الاعتدال بنعمة، أو الإكثار من النعم التي يحصل بها الترف، وعليه فإن المترفين هم: الذين أبطرتهم النعمة وسعة العيش، الحريصون على الزيادة في أحوالهم وعوائدهم، الساعون إلى بلوغ الغاية في حاجات الذات الحسية من مأكل ومشرب ومسكن ومركب.

---

(١) عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط ٤، لبنان، ١٩٨٣، ص ٢٠٧.

(٢) مزيان، عبد المجيد، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط٢، ١٩٨٨، ص ٥٧.

ومن أكثر من اهتم بالآثار السلبية الناجمة على الترف في حياة الأمم هو العالم الإسلامي "عبد الرحمن ابن خلدون"، حيث أفرد فصولاً كاملة من مقدمة كتابه: (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، للتحذير من مخاطر الترف على الأمم، حيث يعتبر أن الترف من أسباب ضعف الدين في النفوس فيقول: "واعلم أنّ أثر الخصب في البدن وأحواله يظهر حتّى في حال الدّين والعبادة، فنجد المتقشّفين من أهل البادية أو الحاضرة ممّن يأخذ نفسه بالجوع والتّجافي عن الملاذّ أحسن دينا وإقبالاً على العبادة من أهل التّرف والخصب"، ويعتبر أن "من أسباب ضياع الملك حصول الترف: وذلك أن الناس "إذا اتّخذوا الدّعة والرّاحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلّة شأن العوائد كلّها وإيلافها فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد التّرف والدّعة، وينسون عوائد البداوة الّتي كان بها الملك من شدّة البأس. فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم ويعود وبال ذلك على الدّولة بما تلبّس من ثياب الهرم ثمّ لا يزالون يتلوّنون بعوائد التّرف والحضارة والسّكون والدّعة ورقّة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً وينسون خلق البسالة الّتي كانت بها الحماية والمدافعة ".

تاسعاً: ابن خلدون والسياسة

لقد وَضع ابن خلدون أول كتاب يعرض لعلم السياسة كعلم مستقل ذي كيان خاص، ليس بمعنى الأحكام السلطانية أو فلسفة المدينة الفاضلة، بل بالمعنى الاجتماعي الحديث، فلم ينتهج نهج الفكر التبريري، ولم يجنح نحو الفلسفة الطوباوية المثالية. فمهد لبحوثه التاريخية بمقدمته الشهيرة التي احتوت على أهم اجتهاداته ودراساته التي انتهت به إلى تأسيس علم مستقل بنفسه مستحدث الصنعة لم يقف لأحد قبله على كلام فيه، كما يؤكد ذلك بنفسه: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص(١)".

واحتك ابن خلدون بملوك بني نصر في غرناطة، وابتعث إلى أشبيلية لمحاورة ملوكها، كما كان في دمشق مبعوثاً لمحاورة تيمورلنك، عاش دسائس السياسة ومكائدها، وتجربته السياسية الفريدة انعكست في مقدمته الشهيرة.

ويشترط ابن خلدون في الحكام شروطاً أربعة هي: العلم والعدالة والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل. ويهتم ابن خلدون عبر «المقدمة» بالدولة وعمرها وتطورها. هذا

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١، ص ٣٨.

الاهتمام مبعثه سببان: الأول هو معاصرته لسقوط الكثير من الدول، والثاني هو نظرة المسلمين في حضارتهم للدولة ككيان يعبر عن الأمة(١).

وجعل ابن خلدون السياسة علماً قائماً بذاته، وقسمها إلى ثلاثة أقسام:

– القسم الأول: موضوعه تحديد العلاقة بين السلطان والرعية.

– القسم الثاني يحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة والتشريع.

– القسم الثالث يختص بنظام الخلافة، وضرورتها وأساسها من الدين والعقل...

أما بالنسبة للسلطة، فقد فرق ابن خلدون بين الملك والسياسة والخلافة، فعرف الملك الطبيعي على أنه "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، فيكون الملك عند ابن خلدون مبنياً دائماً على الغلبة والقهر، ثم بين أن "السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، وعلى هذا فإن السياسة ترتبط بالحكمة والتجرد من المصالح الذاتية، أما بالنسبة للخلافة فهي في نظر ابن خلدون "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، وبذلك تكون الخلافة أعم وأشمل من السياسة الدنيوية، إذ إنها تتضمن مصالح الدنيا والآخرة(٢).

وربط ابن خلدون بين السياسة والأخلاق، حيث يرى أن الأخلاق تكسب الدولة القوة، وأن زوال الأخلاق سبب لضعف الدولة وانهيارها ، لذا رأى أن الظلم سبب لزوال وخراب الدول.

ويصنّف ابن خلدون السياسات إلى أربعة أنواع، هي:

أولاً: سياسة دينية مستمدة من الشّرع منزلة من عند الله، وهي نافعة في الدنيا والآخرة.

ثانياً: سياسة عقلية تتمثل في القوانين المفروضة من "العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها"، وهي حمل الكفة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

ثالثاً: سياسة طبيعية، وهي حمل الكفّة على مقتضى الغرض والشهوة.

رابعاً: سياسة مدينة "وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عنها على جهة الفرض والتقدير، ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمّى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بسياسة المدينة".

---

(١) محمّد عابد الجابري، " **نظرية ابن خلدون في الدولة العربية**"، بيروت، مجلة الفكر المعاصر، العددان ٢٧،٢٨، ١٩٨٣.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص ١٩١.

عاشراً: القوانين السياسيّة عند ابن خلدون

اقترح ابن خلدون نظرة واقعية براغماتية تعتمد على علم الفقه والسياسة الاصطلاحية للمجتمع، وتنبه إلى أهمية دراسة قوانين العمران البشري من أجل تفسير ما يحدث من تبدل وتغير في الحياة السياسية. هكذا كان موقف ابن خلدون من فلسفة القانون حازماً ومستبصراً يدعو إلى فلسفة قانون من أجل بناء العلم والمجتمع، ولذلك لم ينقد حكماء الإغريق ولم يبطل تعاليمهم. وذكر أنّ ثراء التجربة السياسية تعود إلى التأليف بين هذه المصادر الثلاثة والتي أدت به إلى استنتاج غياب الخصومة بين العلم والدين. في الواقع يمكن القول بالتأكيد أنّ تعريف الإنسان على أساس أنّه كائن اجتماعي هو تعريف لا ينتقل من الحد الأول: الإنسان مدني بالطبع إلى الحد الثاني: الإنسان حيوان سياسي بل يؤلف بين الحدين مع أيّ أنّ الثقافة الاجتماعية تضم المدنية والسياسة في الآن نفسه، كما أنّ المدونة الإغريقية عرفت مصطلح السياسة وأرسطو نفسه عرّف الإنسان على أنّه حيوان سياسي والمدونة الحديثة ركّزت جميع جهودها تقريبا على التمدن والمواطنة الاجتماعية.

ويعدّ ابن خلدون الاجتماع البشريّ شرطًا أساسياً لوجود السلطة وإدارة شؤون السياسة، كما يرى أنّ القوانين السياسيّة التي تحكم الناس ثلاثة، وهي كالآتي(1):

١ ـ قوانين تعتمد السياسة العقليّة: يكون جُلّ اهتمامها أمور الدنيا، وهي تخضع لغايات الحاكم المستبدّ، وتقدّم مصلحته على مصالح العامّة، وقد ذكر الفرس مثالاً.

٢ ـ قوانين تعتمد السياسة المدنيّة: وهي ما يطلق عليه الحكماء اسم المدينة الفاضلة، لكنّها سياسة خياليّة؛ وهي بعيدة المنال ومذمومة عنده؛ لأنّها تعتمد على الفرد، وتبتعد عن إرادة الحاكم صاحب السلطة.

٣ ـ قوانين سياسيّة دينيّة: أي الحكم بشرع الله (الإمامة والخلافة).

ويرى ابن خلدون أن هناك نوعين من الحكم، الخلافة والملك. أو الحكم الديني واللاييكي. فأما الحكم السياسي والمدني اللاييكي فهو حامي الكف على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. أما الخلافة فسبيلها الدعوة الدينية. بل إن الدعوة الدينية ترتكز في البداية على العصبية لبلوغ السلطة. فالسلطة إذاً هي إنتاج إنساني وليس فرضاً دينياً.

أما الحكم الذي يفضله ابن خلدون، فهو الخلافة الشرعية، ويعرفها بأنها (حمل الكفة على مقتضى النّظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية، وهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا)، ويلخّص ابن خلدون شروط الخلافة في(2):

---

(١) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق محمّد تامر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، ٢٠٠٥، ص ١٥٢-١٥٦.

(٢) صبري مُحَّد خليل، **النظرية السياسية عند ابن خلدون**: **قراءه منهجية**، تاريخ ٥/١٠/٢٠١٦، على الرابط: https://drsabrikhalil.wordpress.com/2016/10/05

١- الإجماع، وهذا راجع إلى اختيار أهل العقد والحل.

٢- العلم.

٣- العدالة.

٤- الكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل.

٥- النسب القرشي وذكر ابن خلدون أنه قد اختلف عليه.

ويتم اختيار الخليفة عن طريق أهل الحل والعقد. أما عن مهام الخليفة فهي:

- دينية حفظ الدين من البدع والأمر بالتكاليف الشرعية وسبيلها وحمل الناس عليها، وإمامة الصلاة .
- تشجيع وإعانة أهل العلم.
- الفصل بين الناس في الخصومات .
- سك النقود ومراقبتها من الغش.
- وسائر أعمال الدولة السياسية الأخرى بمساعدة عدد من الوزراء والموظفين طبعاً.

ويرى ابن خلدون في مقدمته:

١- أن دراسة التاريخ ضرورية لمعرفة أحوال الأمم وتطور هذه الأحوال بفعل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٢- يركز ابن خلدون على موضوع الاستبداد والبطش الذي يقوم به السلطان ضد شعبه، وأثر ذلك في الشعب.

٣- يشرح ابن خلدون كيف أن بعض السلاطين ينافسون رعيتهم في الكسب والتجارة. ويسخرون القوانين لخدمة مصالحهم الخاصة وتسلطهم على أموال الناس، وإطلاق يد الجند في الأموال العامة، مما يرسخ الشعور بالظلم والإحساس بالحقد لدى الشعب.

٤- يوضح ابن خلدون أن هذه العوامل الداخلية هي التي تؤدي إلى الخلل في أحوال الدولة أكثر من العوامل الخارجية. لأن المجتمع الذي يعاني من خلل داخلي لا يستطيع مجابهة عدو خارجي.

٥- تمكن ابن خلدون من الربط الدقيق بين العوامل الاقتصادية سابقاً بذلك مفكرين أوروبيين بعدة قرون.

٦- استوعب ابن خلدون الإرهاصات السابقة في الفكر السياسي لدى الفارابي والماوردي والغزالي وإخوان الصفا والطرطوشي ومسكويه. وصاغ من كل ذلك نظريته في الفكر السياسي وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

٧- يتضح من قراءة مقدمة ابن خلدون فهمه لفلسفة التاريخ من خلال ثلاث نقاط أساسية:

- أن التاريخ علم وليس مجرد سرد أخبار بلا تدقيق وتمحيص.
- أن هذا العلم ليس منفصلاً عن العلوم الأخرى كالسياسة والاقتصاد وعلوم الدين والأدب والفن.
- أن هذا العلم يخضع لقوانين تنتظم بموجبها أحوال الدولة من قوة وضعف ورفعة وانحلال.

وقد طبق ابن خلدون هذه النظرية على كتابه "العبر" في سرده للأحداث والتعليق عليها وتحليل نتائجها.

٨- يرى ابن خلدون أن الظلم مؤذن بخراب العمران، ويعدد أشكال هذا الظلم من اعتداء على الناس، وتضييق على حرياتهم، وسلب أموالهم، وإضعاف فرص معاشهم وتحصيل رزقهم. والعمران يفسد بفساد العوامل التي تصنعه، والفساد يؤدي إلى الخراب.

٩- أن الفساد يؤدي إلى هرم الدولة وشيخوختها، والهرم من الأمراض المزمنة التي قد تكون طبيعية مع عمر الدول والأفراد.

التوظيف المعاصر لقانون العصبية:

١- على الأحزاب والمؤسسات والحكومات المختلفة أن تسعى إلى تجديد حيويتها، وإلا شاخت ونخر الهرم في جسدها.

٢- إن ظهور الجماعات والمؤسسات والحكومات الجديدة الشابة كفيل بتقدم المشروع. وكونها لا تحمل ألماً تاريخياً يجعلها مندفعة متقدمة، ومن ثم ندرك قيمة التعدد في الأحزاب والمؤسسات. إذ إن الإرث التاريخي أحياناً يكون له دور المثبط، خشية تكرار الآلام.

٣- ويأتي الهرم من جمود الأفكار، وضعف الارتباط (العصبية)، وكثرة الترف والنعيم، والبعد عن الأهداف الحقيقية، كما يأتي من الخضوع والانقياد التام بدون وعي وبصيرة ما يشبه حالة الاستسلام.

٤- إن التكتلات والتحالفات التي تعتمد على الاتفاق على فكرة واحدة وأهداف واحدة- بغض النظر عن رابطة الدم - هي من أقوى العصبيات، ويجب السعي لتحقيقها في مجتمعاتنا، بدلاً من التفتت، وتشرذم التيارات التي تسعى للنهضة.

٥- إن هرم بعض الأحزاب الفاسدة سواءً كانت حكومية أم غيرها، هو فرصة ذهبية لوجود لظهور عصبية جديدة تقوم على الدين كفكرة مركزية منتقاة، لإحداث عمليات التغيير والتحول الاجتماعي.

وختاماً:

إن "مقدمة" ابن خلدون كتاب صعب جزئياً؛ لأنه عكف على وضعها سنوات طويلة، ومن ثم جاءت مشوبة بالتكرار والافتقار إلى الاتساق. وأسلوبه يفتقر إلى السلاسة؛ فالمرء لا يقرؤه من أجل الاستمتاع به وإنما من أجل محتواه. ولم يكن متسقاً دائماً في استخدام مصطلحاته أو حتى في منهجه. فابن خلدون يجمع بين أكثر من فكرة متناقضة. أضف إلى ذلك أنه لكي نفهم السياق الثقافي لمقدمته يتعين أن نكون على معرفة بأسرار السياسة في شمال أفريقيا والأندلس في عصره، وأن نلم بأفكار الطوائف المختلفة من معتزلة وإسماعيلية وأتباع المذهب المالكي، وغيرهم.

ومن الصعوبات التي تواجه دارس ابن خلدون أنه لم يضع أوراق منهجه على المائدة بوضوح، بمعنى أنه لم يقرر الأصول النظرية التي تهدي إلى أحكامه الجزئية. بل إنه كان – مراراً وتكراراً – يهاجم الفلسفة والفلاسفة. والفصل السادس من «المقدمة» يشتمل على دحض لأقوال الفلاسفة وبيان لفساد فكر المشتغلين بها ودارسيها. على أن هذا، لا يعني أكثر من أنه كان يرفض فلسفات معينة. والواقع أنه تمثل مصطلحات الفلاسفة، ولكنه لم يستخدم منهاجهم، ولا يبدو أنه كان يعد نفسه جزءاً من الموروث الفلسفي الإغريقي.

إن دراستنا الفكر الخلدوني بما يتضمنه من العلمية والعقلانية، تؤكد حاجتنا في العصر الراهن للعود إلى الموروث التاريخي، من أجل استنباط المفاهيم والمناهج المعرفية للاقتداء بها، مع التأكيد على أن لكل عصر خصوصيته ومحدداته المعرفية والفكرية والعلمية الخاصة به.


قراءات
الأيادي البيضاء
محمد مروان مراد

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف / ٢٠١٨

الأيادي البيضاء

(كوكبة من أعلام الفكر والإصلاح الاجتماعي في دمشق حملوا مشاعل التنوير، وحموا كنوز التراث العربي من الاندثار)

محمد مروان مراد*

تتقدم الأمم الحية على دروب النهضة والارتقاء، معتمدة على عطاء أبنائها الأوفياء، وفيهم المناضلون الذين يضحّون بأرواحهم فداء لعزة الوطن وحريته، وفيهم المفكرون الذين ينذرون نتاج فِكرهم المبدع، وثمرات قرائحهم لِتقدُّم البلاد إلى الغايات الشريفة.

بعطاء هؤلاء الغُير ترتقي الأمة سدة السيادة، وتمضي مع الأمم في موكب الحضارة، وبهذا المفهوم تصبح منجزات الأمة رهناً بعطاء أبنائها العاملين في كل ميدان، وحينما ننظر إلى مسيرة سوريا الرائعة التي حققت فيها نهضتها المرموقة، تطالعنا وجوه أولئك المبادرين الأوائل، الذين حملوا شعلة التنوير، وسعوا مخلصين لكل هدف نبيل، متجردين من المصالح الشخصية، ومسّلحين بالإيمان الصادق والعزيمة القوية، فكان الاستقلال المجيد، ثم كانت الصروح الشامخة للثقافة، منارات الفكر والعلم التي وفّرت للأجيال ينابيع المعرفة الصافية، وصانت كنوز التراث الفكري العربي النفيسة من الضياع، وحمت لسان العروبة مما تحوكه له مخططات الهدم والتدمير.. ومن هنا أيضاً يحتم علينا واجبنا الوطني، والوفاء الإنساني أن نُبقي هذه الوجوه منوّرة دوماً، تتعرف الأجيال في قسماتها على الجهود المباركة التي حملت أعباءها، دون مَنّ ولا مطمع، ثم مضت هانئة راضية بما أعطت.

إن سجل الاعتزاز والفخار الذهبي، حافل بأسماء أولئك النبلاء وأستطيع أن أعدّ عشرات الأسماء للمبدعين الأعلام في ميادين الفكر والتعليم والطب والصيدلة والقانون والفن.

- أكتب عنهم لأعرّف بهم من لا يعرف، ولأضع قنديلاً دائم السطوع على أضرحتهم.

- أكتب لأذكّر بأفضالهم وأياديهم البيضاء، ولتكون سطوري انحناءة وفاء لجهودهم.. وستكون لي وقفات كثيرة مع مجايليهم وتلامذتهم.. عرفاناً بأياديهم البيضاء وعطائهم النبيل الخلاّق..

---

* باحث في التراث.

١- طاهر الجزائري: حفظ ذاكرة الأمّة، وحمى تراثها الفكري:

في سجل الخلود ثمة عالم مربٍ ومُصلح اجتماعي، جدير بأن يكون في ذاكرة الأجيال على مر الأيام، أول من أضاء شمعة العلم في ظلام الجهل، ووضع اللبنة الأولى في صرح المكتبة الظاهرية، ومؤسس أول مدرسة ثانوية رسمية بدمشق.

ولد طاهر الجزائري بدمشق عام ١٨٥٢، وتعلّم بمدارسها على يد العلامة الشيخ عبد الغني الميداني، فشبَّ على حبّ العلم، وخصوصاً علوم الطبيعة والرياضيات واللغة والفقه كما أتقن عديداً من اللغات الشرقية، وفي العشرين من عمره عيّن معلّماً في المدرسة الظاهرية الابتدائية، وبدأت شهرته في الذيوع معلماً متقناً لعلوم العربية، وعارفاً بأسرار الشريعة، مطّلعاً على أحداث التاريخ، فالتفّ حوله عديد من علماء دمشق الذين اعترفوا بفضله وعلمه، وكان في هؤلاء مُحمَّد كرد علي وشكري العسلي، وفارس الخوري، وعبد الرحمن الشهبندر ومحب الدين الخطيب، وجمال الدين القاسمي وغيرهم، حيث تحلّقوا حول الشيخ طاهر يتداولون أخبار الفكر والعلم والأدب.

وكان الشيخ عضواً في الجمعية الخيرية العلمية الاجتماعية، فاقترح على الوالي العثماني المصلح – مدحة باشا – خطة علمية شاملة للإصلاح والنهضة العلمية، وتمّ بالفعل في شباط عام ١٨٧٩ افتتاح أول مدرسة حكومية في دمشق.. ثم توالى إنشاء المدارس في أنحاء المدينة وبينها مدرستان للإناث، وعُيّن الشيخ طاهر مفتّشاً للمعارف في سوريا، حيث أوقف جهوده على إصلاح أساليب التعليم، وتأليف الكتب المدرسية في مختلف العلوم، مشرفاً بنفسه على طباعتها وإصدارها.

صرح فكري خالد: ثابر «الجزائري» على الجهاد الحقيقي في طريق الإصلاح والتنوير، فقام بإنشاء دار الكتب الوطنية بدمشق التي جمع لها عشرات الكتب والمخطوطات أودعها في المدرسة الظاهرية لتمثّل إلى اليوم صرحاً فكرياً شامخاً.

تعرّض الجزائري لغضب السلطة العثمانية واشتدّ الأذى عليه، مما دفعه للرحيل إلى القاهرة حيث عاش لاجئاً لمدة ثلاثة عشر عاماً، لكنه عاد بُعيد جلاء الأتراك وقيام الحكومة العربية إلى دمشق، ليعيّن مديراً عاماً لدار الكتب الوطنية الظاهرية حيث استأنف نشاطه الكبير في تزويد المكتبة بالمؤلفات والمخطوطات في كل مجالات المعرفة، فكان بذلك أول من وضع أسس الذاكرة الفكرية للوطن، ومستودع التراث العلمي والأدبي.

وفي كانون الثاني من عام ١٩٢٠ رحل العلامة الشيخ طاهر الجزائري بعدما أدّى رسالته الوطنية حق الأداء، مخلّفاً إرثاً غنياً تفاخر به الأجيال على مدى الأيام.

٢ـ محمد كرد علي: بنى حصن الدفاع عن اللغة العربية وصان هوية الأمة القومية

هو علاّمة الشام عن جدارة، وعبقرية فريدة في الوطن العربي في التاريخ المعاصر، وصاحب اليد البيضاء التي أنجزت أول صرح فكري وعلمي جامع «المجمع العلمي العربي بدمشق».

* ولد «كرد علي» عام ١٨٧٦ بدمشق، لأسرة وفدت من السليمانية بالعراق، وتعلّم بمدارس دمشق تلميذاً على الشيخ طاهر الجزائري، كبير معلّمي العصر – أيامها، وعنه أخذ العلوم، وحبَّ العربية وآدابها، كما تعلّق بالصحافة منذ حداثته، وقرأ لكبار المفكرين في السياسة والاجتماع، وبدأ أول تجربة في الكتابة للصحف بجريدة الشام عام ١٨٩٧، كما راسل مجلة «المقتطف» المصري، فذاعت شهرته في مصر والشام..

انتقل «كرد علي» للقاهرة، وعمل شهوراً في صحافتها، وأسس فيها مجلة علمية أدبية باسم «المقتبس» كما قام بترجمة بعض المخطوطات النادرة... ولما عاد إلى دمشق أصدر جريدته «المقتبس» التي سرعان ما أغلقت من قبل السلطة التركية الحاكمة..

* اضطرَّ «كرد علي» للمغادرة إلى باريس، وفيها زار «المجمع العلمي الفرنسي» الذي حرّك شجونه وتطلّعه لإنشاء مجمع علمي مماثل في دمشق. وشاء القدر أن يحقق للعلامة «كرد علي» حلمه، حين وافق الحاكم العسكري «رضا باشا الركابي» على تحويل «ديوان المعارف» إلى مجمع علمي، عُيّن العلامة رئيساً له، وقد وضع بذلك حجر الأساس لأول صرح فكري وعلمي يقيم في ظلاله جهابذة المفكرين، عاملين على صون التراث الأدبي والعلمي للأمة، ورفع شأن اللغة العربية، هوية الأمة العربية..

عُرف «كرد علي» بنشاطه الدائب في الكتابة والتأليف، واستطاع بعزيمة وحماس أن يجمع بين الصحافة والأدب والجامعة والمجمع والوزارة (وزيراً للمعارف أكثر من مرة) وعضواً في المجمع ورئيساً حتى آخر عمره.

في نيسان من عام ١٩٥٢، ودّعت دمشق ابنها العلامة القدير الذي ترك إرثاً غنياً من المؤلفات نافت على العشرين بين نقد وتأريخ وتحقيق.. وترك قبل ذلك كله معلماً عربياً وطنياً شامخاً هو «المجمع العلمي العربي».

٣- الدكتور رضا سعيد: أرسى اللبنة الأولى في صرح الجامعة السورية، وقاد فيها معركة تعريب تعليم العلوم

في صفحات السجل الذهبي لوطننا الغالي، ثمة صفحة متوهّجة بالفخر والاعتزاز تعرض لأرقى إنجاز حضاري في تاريخ سوريا الحديث، والمتمثّل بإقامة أول صرح علمي عال في دمشق: الجامعة السورية، وكان وراء هذا الإنجاز الهام كوكبة من العلماء الغير وفيهم: الأطباء عبد الرحمن الشهبندر، مرشد خاطر، شوكت الشطي، إياد الشطي، وفي المقدمة منهم كان الدكتور رضا سعيد.

* **بداية**: الدكتور رضا سعيد من أبناء مدينة دمشق، ولد عام ١٨٧٦، وتابع دراسته في دمشق واستانبول، حتى إيفاده إلى فرنسا وتخرجه في مستشفى «أوتيل ديو» بباريس مختصّاً بالأمراض

العينية، تنقّل بعد عودته للوطن في عديد من المناصب الإدارية والعلمية، وكانت مسيرته سلسلة من الكفاح لتعزيز قواعد العلم والسير بالبلاد في موكب التقدم، وظل سعيه الدائب وقفاً على إنشاء الجامعة السوية وترسيخ قواعدها.

*** حلم جميل تحوّل إلى صرح عظيم:**

كانت سورية قد عرفت أول منشأة طبية حديثة في العهد العثماني عام ١٩٠٣، وهي المدرسة الطبية بفرعيها: الطب البشري والصيدلة، وقد انتقلت المدرسة إبان الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٥ إلى بيروت، وبقيت فيها حتى الاحتلال الفرنسي لسوريا عام ١٩٢٠، وقد اعتزمت سلطة الانتداب إغلاق المعاهد العليا في سوريا، وبالتالي إلغاء أي تطلّع لإقامة نهضة علمية في البلاد، متذرعة بأن هذه المعاهد صارت معقلاً لنضال الشباب الوطني ومقاومة الاحتلال، إلا أن الدكتور «رضا سعيد» ومجموعة رفاقه، تصدى لهذا المخطط، واستطاع بما يملك من حنكة ومثابرة تأسيس أول كلية للطب في سوريا: المعهد الوطني العربي الذي كان قد فتح أبوابه عام ١٩١٩ وأتبعه بتأسيس معهد الحقوق، وكان ذلك إيذاناً بقيام الجامعة السورية عام ١٩٢٣، ليصبح هو أول رئيس لها عام ١٩٢٦، إضافة لرئاسته لكلية الطب، وتابع جهوده في توسيع الجامعة فأسس معهد طب الأسنان ومطبعة الجامعة.

*** مهمة شريفة تكللت بالنجاح:**

ناضل الدكتور رضا سعيد ورفاقه بحماس شديد، لجعل لغة التدريس لكافة المواد العلمية في الجامعة باللغة العربية، إيماناً منه بقدرتها على استيعاب مختلف العلوم، ولا سيما المصطلحات العلمية، وشرع بالعمل في هذا المجال بترجمة المراجع الطبية والعلمية، فكان ذلك بداية معركة التعريب التي مكّنت في سنوات قليلة من رفع شأن اللغة العربية، كي تحتل موقعها في موكب التقدم العلمي، وساعد في هذا العمل إصدار مجلة المعهد الطبي العربي، التي كانت وسيلة لتأكيد أبعاد الفكر القومي والهوية العربية.

ثم أتبع ذلك كله بوضع برنامج موسّع لإيفاد مجموعات من أساتذة الجامعة إلى فرنسا للتخصص ولتحصيل آخر مستجدات العلوم المعاصرة، إضافة لإغناء مكتبة الجامعة بالمؤلفات الطبية الحديثة، والمجلات العلمية.

ضرب الدكتور «رضا سعيد» المثل الأسمى في العمل الوطني المخلص، وحين انتهت مسيرته عام ١٩٤٥، أضاء اسمه في سجل الخالدين، علماً وفياً، وجندياً شريفاً أدّى واجبه بكل الأمانة والاقتدار.

آخــــر

الكلام

تذوق النص وأثره في الإعراب .... أ.د. محمد عطا موعد

التراث العربي
العدد (١٥٠ - ١٥١)/ صيف - خريف/ ٢٠١٨

تـذوّق النّص وأثره في الإعراب

أ.د. محمّد عطا موعد

يعاني كثير من طلابنا في المراحل الدراسية على اختلافها من فهم النصّ، وبعضهم يقع في أخطاء مضحكة تعود لعدم فهم المعنى، ذلك أنهم عندما يعربون الكلام فإنهم لا يقفون على تفسيره، وإن وقفوا على تفسيره تراه هزيلاً، فإذا طلبْتَ من أحدهم أن يشرح لك الكلام تراه لا يقوى على ذلك، وربّما تراه في أحسن الحالات يعبّر عن فهمه بلغة عامية، قد يشوبها بعض الفصحى، وما ذاك إلاّ لأن طلابنا لم يدرجوا على إمعان النظر في نصوص الشعر، وفهمها الفهم السليم القويم؛ فهذه النصوص تبدو في نظرهم وكأنها جاءت من زمن سحيق، فهي نصوص لا تصلح لزمننا، ولا يمكن لطلبتنا أن يتفاعلوا معها، فهي كانت في زمن غبر وانتهى.

وحقيقة الأمر أنّ شعرنا العربي مفعم بعذب النصوص، ولكنّ طلابنا لا يعرفون عنها أيّ شيء، وحتى هاتيك النصوص الصعبة التي تطرق مسامعهم لأول وهلة هي نصوص غاية في الجمال إن أُخذ بأيديهم إليها.

أذكر مرّة أنه خطرتْ ببالي أبيات من قافية تأبط شرّاً، فسردتها عليهم فرأيت في عيونهم الغرابة؛ فقلت لهم: هل فهمتم شيئاً منها، فقالوا: لا. فقلت مداعباً لهم، ولا أنا أيضاً.

أمليت عليهم بعضها، ومنها:

يا عِيدُ مالَكَ من شَــوْقٍ وإيراقِ ... ومَـرِّ طَيْـفٍ علَـى الأَهـوالِ طَـرَّاقِ

يَسْرِي علَى الأَيْنِ والحيَّاتِ مُحْتَفِياً ... نفسي فِداؤُكَ مِـن سـارٍ علَـى سـاقِ

وشرعت أشرح ما عسر من ألفاظ النص، عبر أسئلة أوجهها لهم، من صنو: ماذا يقصد بقوله: يا عيد؟. وكادت الأجوبة تجمع على أنه يريد بالعيد عيداً ما، كانوا يحتفون به في الجاهلية، أو أنه يخاطب شخصاً بعينه اسمه (عيد)، ولكن عندما ربطت الأبيات بحياة الشاعر، وقلت لهم: إنّ الشاعر يريد بالعيد ما يعتاد المرء من طيف خيال المحبوبة، وحدّثتهم عنه، بأنه كان معروفاً بسرعة العدو، وأنه كان في جلّ حالاته حافي القدمين، وأنه كان يتخيّل طيف محبوبته وهي تأتيه حافية القدمين أيضاً = أصبح النص العويص يفتح ذراعيه للطلاب، وشعرت أنهم يريدون معرفة المزيد عن هذا الشعر، وعن الشاعر، فقدّمتُ لهم ترجمة موجزة له، وأحلتهم على كتاب (الشعراء الصعاليك)

للدكتور يوسف خليف رحمه الله، وشرعت أتمّ شرح البيت بمشاركتهم طبعاً، وبيّنت لهم أن لفظ (إيراق) يعني: الأرق، الأرق الذي كان يقضّ مضجع الشاعر فلا يطيق النوم؛ لأنه ينتظر بفارغ الصبر وصول طيف المحبوبة، فهو في غاية الشوق لرؤيته، وهذا الطيف لا يأتيه دون مكابدة، فهو يكابد ويعاني حتى ينتهي إلى الشاعر، فهو يمرّ بالأهوال، يطرقها واحدة بعد الأخرى، فهو (طرّاق)، وحدّثتهم عن هذه الصيغة في المبالغة، وعن دورها في البيت والسياق، وأثرها في نفس الشاعر، فالطيفّ طرّاق للأهوال، لا يلوي على شيء في الليل البهيم المخيف، ليل الصحراء المفزع، هو طيف جريء يعدو ويعدو، وليس غريباً منه هذا، فهو شقّ نفس للشاعر العداء أيضاً، فهو يماثله، ويجاريه في هذا، كنت أقول مثل هذا الكلام، وأقتنص نظرات الطلبة، وهم مشدوهون مشدودون لما أقول، وكأن شريطاً مصوراً يُعرض عليهم، وهذا دفعني إلى المزيد من شدّهم إلى الأبيات، فتابعت الشرح بمشاركتهم: هو طيف طرّاق للأهوال، وهو يسري في الليل يمشي على الرمال، رمال الصحراء، وما أدراك ما تلك الرمال، وهنا أخذني شيء من الاستطراد فتذكّرتُ تجربتي مع رمال الصحراء وأنا قادم من شبه الجزيرة العربيّة إلى الشام في ليلة اشتدت فيها رياح الصيف، وكيف كنت مذهولاً من مشهد انتقالها من مكان إلى مكان، كثبان تنتقل من مكان إلى آخر تُزرع هنا للحظات، ثم تولّي هاربة تبعاً لحركة الريح، فإن اشتدّت الريح وجدتُني أبيض اللون من رأسي إلى أخمص قدميّ، ووجدت شعري الأسود وقد علته الرمال، حتى إنّ هذه الرمال كانت تأخذ حظّها من عيوني، ومن أنفي، وكان يضيق مني النّفس تارة؛ فيخيّل إلي أنه لن يعود، حدّثتهم عن تلك التجربة، ووضعتهم في الوقت نفسه في صورة الطيف الذي يسري ليلاً على الأين، وتوقّفتُ عند لفظة الأين، وما تحمله من دلالة في النصّ، وتمنحه من ظلال، وتابعتُ قائلاً: إنّ مكابدة الطيف لم تتوقف عند ذلك، فهو يسري ليلاً مُحتفياً، وسألتهم عن معنى لفظ: مُحتفياً، فظنّ كثير من الطلبة أن الطيف يحتفي مبتهجاً لأنه في طريقه إلى الشاعر، ولكني عندما ربطت لهم معنى اللفظ بما ذكرته لهم قبلُ بأن الشاعر كان في جلّ وقته حافي القدمين، وطيفُه وهو حافي القدمين يدوس على (الحيات)، وما أدراك ما (حيّات) الصحراء= أدركوا مدى ما يكابد هذا الطيف كي يصل إلى المحبوب، وإذ ذاك قلت لهم: بالله عليكم: ألا يستحق هذا الطيف الذي كابد ما كابد، وعانى ما عانى كلمة يكافأ بها؟؟ قالوا: بلى. فقلت: مكافأة الشاعر هي في الشطر الثاني من البيت: انظروا إلى خطابه للطيف: نفسي فداؤك من سار على ساق....على أني ألمحتُ لهم أنّ قول الشاعر فيه معنى آخر ساقه الشرّاح....

وهكذا عاش الطلبة مع تأبط شرّاً وطيفه، وبعض مشاهد الصحراء ليلاً...وسألتهم بعدئذٍ: ما رأيكم بهذا الشعر؟.

قالوا: هو غاية في العذوبة والروعة والجمال، قلت لهم: وكلامكم قبل قليل؟. ألم تقولوا: إنكم لم تفهموا شيئاً من الأبيات؟.

قالوا: كان هذا قبل أن نعيش مع النصّ.

قلت لهم: كذا هو جلّ شعرنا العربيّ، جربّوا أن تعيشوا مع نصوصه ومشاهده.

ثم ذكرتُ لهم أنّ الشعر العربيّ غني جداً بالمشاهد الحافلة بالمشاعر والحس المرهف، ولكن مشكلتنا أن هذا الكنز لا يقربه أحد في هذه الأيام.

ثم حدّثتهم عن بعض ما في شعرنا الجاهلي من مشاهد هي غاية في الروعة والجمال–كان قد حدّثنا عن بعضها أستاذنا الدكتور وهب روميّة في المرحلة الجامعية الأولى– من صنو قصة الجمانة البحريّة التي ساقها الشاعر المسيّب بن علس، وقصّة الشماخ مع قوسه، وحديث الأعشى في قصّة البقرة الوحشية، ومشاهد الحُمر في شعر لبيد، وسوى ذلك من مشاهد الصحراء التي يعجّ بها شعرنا الجاهلي.

غير أنّ هذا الشعر الجميل العذب يصير في أيدي الطلبة لدى إعراب النصوص جامداً باهتاً بارداً، فالطالب الجيّد في الأعم الأغلب قد يلمح معنى هذا البيت أو ذاك، وتكون غايته منصبّة على إعراب النص دون تذوّقه، والتفاعل معه، وتراه إن أعرب هذا اللفظ أو ذاك التركيب يردد أحياناً مصطلحات وكلاماً لا يعرف ما المراد منه.

فمن ذلك قول كثير من الطلبة في إعراب (لدى) في قول امرئ القيس:

كَـأَنَّ قُلُـوبَ الطَّـيرِ رَطْبًـا وَيَابِسًـا   لَـدَى وَكْرِهَـا العُنَّـابُ وَالحشَـف البَـالِي

(ظرف متعلّق بالتشبيه المستفاد من «كأن»).

هو يقول هذا ويردده مرّة بعد أخرى، ولعلّه يقوله بشيء من الترنّم؛ كي يشعر السامع بأنه ذو مستوى جيّد في الإعراب، وهو لا يدري أنّ ما يجري على لسانه هو النظرة السطحيّة القريبة والتصور المحدود، فإن طلبتَ منه أن يشرح لك ما يردد ألفيتَه عيياً، لا يقوى على الكلام؛ بعد أن كان يترنّم بإعرابه.

وعلّة ذلك أن هذا الطالب قد أخذ الكلام على عواهنه، فحفظه من دون أن يعرف سبب استعمال الأداة (كأنّ) أصلاً، فإن تبيّنَ له أن العرب لو لم يكن في كلامها أدوات للتشبيه لاستعملت الأفعال التي تدلّ على التشبيه، فلو افترضنا أن العربيّة لم تعرف مثل هذه الأدوات سنرى أن امرأ القيس سيستعمل الفعل (أشبّه) بدلاً من الأداة (كأن)، وسيقول: أشبّه قلوب الطير لدى وكر العقاب، –وهي أنثى النسر– بالعنّاب، وهو نبات أحمر طري، وبالحشف البالي، وهو التّمر اليابس، وعليه سيكون تعليق الظرف (لدى) بالفعل (أشبّه)، ولكنه لما كثر التشبيه في كلام العرب استعاضت العرب عن الفعل (أشبّه) وما ماثله بأدوات حملت معنى التشبيه، وهذا معنى قولنا: إنّ الأداة (كأنّ) هي أداة تحمل معنى، أو هي من أدوات المعاني، وعليه يمكن بيسر وسهولة أن نقول للطالب: إذن نعلّق الظرف (لدى) بالأداة (كأنّ) لأنها قامت مقام الفعل (أشبّه)، فهي إذن أداة يُستفاد منها التشبيه، وعليه علّق الظرف بالتشبيه المستفاد من الأداة.

وما كان لذلك أن يتمّ إلاّ بخطوة لا بدّ منها، وهي أن يُشارك الطالبُ في شرح البيت وتذوّقه، فلو أطاق المدرّسُ وضعَه في ذلك المشهد المهول، المشهد التصويري الحيّ، حيث أنثى العقاب وهي تطارد سرباً من الطيور، فيفرّ هارباً فزعاً منها، وكيف لا يهاب طائر صغير نسراً قويّاً يطلبُها، وبعد صراع ينشب بينهما يتمكّن النسر القوي من صيد طائر صغير مُنهك، فيحمله إلى وكره، وهناك يكون الصغيرُ الضعيفُ طعاماً لذيذاً لأنثى العقاب، وربّما لأبنائها أيضاً، تفترسه جَذِلةً، لتدعَ قبله الصغير لدى الوكر، ويتوالى هذا المشهد كرّة بعد أخرى، ومع انصرام الأيام والليالي ترى بعض قلوب الطير لدى وكر أنثى النسر تشبه العناب، على حين أن بعضها يشبه التمر اليابس.

لا ريب أن رسم المشهد على ذلك النحو أمام الطلبة يجعلهم يعلّقون شبه الجملة بالتشبيه المفهوم من الأداة (كأن) على نحو يسير؛ لأنهم عاينوا المشهد، وتذوّقوا ما في الشريط من تصوير عُرض على مرأى منهم، وهكذا يكون لتذوّق الشعر وفهمه على هذا النحو درجة رفيعةً رفيعةً لا يخفى أثرهاعلى ذي لبّ في إعراب النصوص.

وعلينا هنا –كي يكتمل رسم الصورة–أنْ نبيّن للطالب ظاهرة تطّرد في العربيّة، وهي أنّ كل ما يكثر على اللسان فإن العرب كثيراً ما تتخفف منه، فالنداء مثلاً يكثر في كلام العرب، وهبْ أن لغتهم قد خلت من أدوات للنداء، فهذا يستدعي أن يستعمل العربيّ الفعل (أنادي) أو (أدعو) أو ما ماثل هذا؛ إن أراد أن ينادي (زيداً) من الناس، وهذا شيء في غاية التعسف والثقل على اللسان الأذن، فالأذن واللسان لا يستسيغان ذلك، لأن النداء يجري كثيراً على اللسان؛ ولذا تخففوا من الفعل (أنادي) أو ماشابهه، واستعملوا بدلاً عنه أداة للنداء، حتى إنه لما كثر استعمال الأداة (يا) حذفت هي الأخرى في كثير من كلامهم، فالعربي يستعمل النداء دون أن يذكر الأداة، وغني عن القول أن قوله جلّ وعزّ (يوسف أعرض عن هذا) هو من هذا الباب.

وكذا كلّ ما جرى على اللسان ترى العربي يتخفف منه، فالاستفهام يكثر في كلامهم لذا استعاضوا عنه بأدوات للاستفهام، وقس على هذا أدوات أخرى.

ولكن التعجب لم يكثر في كلامهم، ولذا لم يجعلوا أدوات له؛ بل جعلوا فعلين أو صيغتين له (ما أفعله، وأفعل به).

وقل الشيء نفسه في تعليق شبه الجملة بكلّ أداة تحمل معنى من المعاني، ويتمّ بها الكلام، مثل أدوات النفي؛ لأنها تقوم مقام الفعل (نفى) أو ما ماثله، وأدوات التكثير، مثل (كم)، و(كأيّن أو كائن) الخبرية، أو (يا) التي تستعمل للاستغاثة، فهي تقوم مقام فعل تقديره (أستغيث)، وقس هذا على باقي الأدوات التي تحمل معنى من المعاني.

وثمّة أنموذجٌ آخر من الطلبة يشرع بالإعراب دون أن يقف على المعنى أصلاً، وهذا كثير جدّاً في زمننا، فقد سألتُ الطلبة عن إعراب (يسير) في قوله:

بـبَـذْلٍ وَحِـلـمٍ سَـادَ فِي قَـومِـهِ الْفَـتَى   وَكَوْنُــــكَ إياه عَلَيــــكَ يَسِــــيرُ

فكادت الأجوبة تجمع على أنه فعل مضارع!!!!.

ولو التفَتَ الطالب إلى المعنى – وفهمُهُ لا يعوزُه كثيرُ نظر-لعلم أنّ إعرابه مضحك جدّاً؛ لأنه جعل الاسم (يسير) وهو خبر (كونُك) فعلاً مضارعاً!!!.

وهذا لا يعني أنّنا لا نغفر للطالب أخطاءه في الإعراب بسبب فهم المعنى، فذلك لا يقوله عاقل؛ لأنّ هذه الأخطاء وقع بها المعربون قديماً وحديثاً، فهذا ابن هشام في المغني في الباب الخامس يسوق نماذج منها، وهو أمر يعرفه طلاّبنا في السنة الثالثة في قسم اللغة العربيّة.

وفي بعض الأحيان قد نسوق شعراً فيه إعمال نظر في المعنى، على خلاف البيت السابق؛ على سبيلٍ من تدريب الطالب على الفهم الدقيق للشعر، ومن ذلك قول عَبْد يَغُوث بن وَقاص الحَارِثِيّ:

أحقًّـاً عبـادَ الله أنْ لسـتُ سَـامِعاً   نَشـــيدَ الرِّعَـــاء المعـــزِبين المتاليـــا

فقد حدث معي ومع سواي من الزملاء في هذا البيت تحديداً، وبعد أن تُشرح بعض ألفاظ البيت التي يعوزها ذلك، من مثل: المعزِب، وهو الذي يتنحّى بإبله، والمتاليا، وهي: النوق الَّتِي نتج بَعْضهَا وَبَقِي بعض، جمع متلية، وَهُوَ اسْمُ فَاعل، أن يعُرب الطلبة كلمة (المتاليا) صفة، وهم في هذه الحالة لم يربطوا بين المعنى –على الرغم من أنه قد أُلمح لهم مراد الشاعر–والإعراب، ولكن عندما نعود أدراجنا إلى المعنى الذي أُلمح إليه من خلال شرح الألفاظ تراهم يتراجعون عن إعراب الكلمة (صفة)، ويعربونها مفعولاً به لاسم الفاعل (مُعزِب).

وأغلب الظنّ أنه إن وُضِعَ الطالبُ في قلب المشهد الذي عبّر الشاعر عنه فإنه سيكون له أثر كبير في الإعراب، فلو أنّنا نقلنا الطالب إلى حيثُ انتهى الشاعر: مكان يبعد عن الأهل والأحبة، مكان قفر موحش، حيث لا يكاد يصدّق بأن النشيد العذب الجميل الذي يصدر عن الرعاء قد فارقه في هذا المكان، ذلك النشيد الحلو من الرعاء الذين انتشروا في ذلك المكان.. وهو مشهد لا تكتمل صورته الجميلة إلاّ بمشهد يقترن معه، حيث النوق التي توغل في مكان ممتد فسيح يفشو عشب الربيع فيه على مدى العين في تلك الواحة ... فترى النوق التي نتج بعضها فولد، فإذا بها آمنة مطمئنة مع أمّها ترعى طريّ العشب وغضّه، تبعد وتبعد في تلك الواحة؛ فيسحرك مشهدها البعيد البعيد...

وهكذا فإنّ تذوّقَ النصِّ، والتّلقي من فيضه وسحره، والوقوفَ على أسراره وخباياه سيكون له كبير الأثر في إعرابه الإعراب الصحيح السديد، لأن فهم النصّ وتذوّقه سيزيد في بيان الإعراب، وإنه لمن فضول القول: إنّ الإعراب يعني الإبانة والإفصاح، فكلّما أفصحنا عن دقيق المعنى، ووضعنا

الطالب في عمق النص كان لهذا أثره البيّن في الإعراب، وكان هذا هو مفرق الطريق بين النصاعة وبين اللّبس.

وبناء على ما سلف فإني أدعو نفسي -قبل أن أدعو معربي النصوص- أن يجعلوا أبناءنا يعيشون مع عذب النصوص ومشاهدها السّاحرة النديّة البهيّة؛ لأنّ هذا سيأخذ بأيديهم إلى حبّها وتذوّقها، وهو ولا ريب سيفضي بهم إلى الإعراب القويم السديد، وما ذاك إلاّ لأن النصّ قد فُتحتْ مشاهده الحلوة لهم، وهو أمر ليس بالعسير؛ إنه أمر يعوزه فقط خلوص النيّة وتتابع العمل.

وقد يقول قائل: إنّ تذوّق النصّ على هذا النحو سيكون على حساب الإعراب، والعمل على هذا التذوّق هو ليس أصلاً من مهمة أستاذ النحو؛ بل هو من عمل أستاذ الأدب.

أقول: إن هذا الكلام صحيح في طرف منه؛ ولكن ما الذي يمنع من التوقّف مليّاً عند النصّ، ولو كان في البداية على حساب المادة النحويّة؛ لأن تدريب الطالب على هذا التذوّق سيجعله يعود بنفسه إلى النصوص حديثها قبل قديمها؛ ليكتشف مواضع الجمال فيها؛ فإن أعطي مفاتيح ذلك أطاق أن يتعامل مع النصوص تعاملاً مختلفاً يهزّ وجدانه هزّاً قويّاً عميقاً؛ فيقِفَه أمامَ النص وجهاً لوجه، وهو ما يزيد في فهم النصّ وتذوّقه؛ ليكون ذلك أداة توصله إلى الإعراب السديد، وإذ ذاك سيكشف النص أبعاضاً من جماله، وسترى الطالب قريباً منه، يعيش معه معنى ولغة ونحواً وبلاغة؛ فيزيد مخزونه اللغوي والجمالي والنحويّ؛ وهو منهج قويم تراه مفروشاً في شروح الحماسة والمعلّقات وسواها من كنوز التراث.

At'Turath Al-Arabi

A quarterly magazine issued by Arab Writers Union in Damascus
Issue No. 150-151, Summer – Autumn2018

Arab writers union

Damascus – MazzehAutostrade
P.O. Box 3230
Fax: 6117244
Tel: 6117240-6117241-6117242-6117243
at-turath-al-arabi@tutanota.com
ttp://www.awu.syh
correspondence is to the care of the Editor in chief

Annual subscriptions

Members of Arab Writers Union		400 S.P
Inside syria	individuals	1600 S.P
	Establishment	2000 S.P
Arab countries	individuals	10000 S.P or 200 $
	Establishment	10000 S.P or 250 $
Other countries	individuals	10000 S.P or 300 $
	Establishment	15000 S.P or 350 $



Quarterly Magazine Issued By Arab Writers Unio
Issue No. (150-151), Summer - Autumn 2018

لقد كان ظهور فن التوشيح نتيجة طبيعة للتركيبة الجديدة للمجتمع الأندلسي، وما حصل فيه من امتزاج بين العرب الوافدين، وأهل البلاد المقيمين، وكان لهذا الفن أيضا علاقة وثيقة بفن الموسيقا والغناء في الأندلس، إذ كان بحق فنا شعبيا وجد مداه في ظل الحياة الجديدة، وعبر هذا الفن لم يعد ضروريا التزام الأوزان العربية، وبحور الشعر التقليدية

أ.د. علي دياب

ISBN 9789933213015

دمشق - أوتستراد المزة - مقابل قصر العدل

(250) ل.س داخل القطر
(350) ل.س خارج القطر